التنبيهات العقلية على آراء ابن تيمية المنطقية

التنبيهات العقلية

على آراء ابن تيمية المنطقية

(دراسة نقدية لكتاب الردّ على المنطقيين)

تأليف
د. أيمن المصري

المراجعة العلمية
د. صالح الوائلي

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث الفكرية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: التنبيهات العقلية على آراء ابن تيمية المنطقية

تأليف: د. أيمن المصري

المراجعة العلمية: د. صالح الوائلي

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدعلي الموسوي
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: Jungle

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2023

الناشر: دار الدليل

العنوان: العراق ـ كربلاء ـ قسم بريد وتوفير كربلاء المقدّسة ـ ص. ب. 51

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة: 1310 لسنة 2023

الرقم الدوليّ (ISBN): 9789922647500

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث الفكرية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤسّسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع، أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السموّ باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكّم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه لو لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فهو بمثابة المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة

الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصّل لهذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركّزت حركاتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا عامل الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، كما أفادوا من الاختلافات الفكريّة، وعملوا على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف، مع التعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم وكسر شوكتهم وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكّم في مواقفهم وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا ـ بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ ـ أن نعطي هذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكّـن من ترسيخ ونشر ما نعتقد بأحقّيّته، أعني العقيدة الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل والنصوص الدينيّة المعتبرة.

ولأجل ذلك كان مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة**؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسّساتٍ تخصّصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هذا الجانب، والتصدّي لدفع الشبهات والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها كتابة البحوث التخصّصيّة التأصيليّة والنقديّة، وردّ الشبهات في مختلف المواضيع العقديّة، وبالخصوص تلك الّتي تهمّ الساحة الفكريّة بنحوٍ فعليٍّ.

ولمّا كان كتاب "الردّ على المنطقيّين" لابن تيميّة من أبرز الكتب

الّتي تناولت قواعد المنطق بالنقد والردّ، وقد أعمل فيه مؤلّفه معول الهدم والتخريب لما طرحه أعلام المنطق من الحكماء والمتكلّمين من قواعد تتوقّف عليها أغلب الاستدلالات في علمي الكلام والفلسفة، بل لا تجد علمًا إلّا وهو محتاج إليها، مدّعيًا مخالفتها للعقل الصريح والنقل الصحيح؛ ولم يكتب عليه ردٌّ يبيّن زيغ مدّعياته وتهافت كلماته رغم تأثيره بين الدارسين؛ فقد رأى المجلس العلمي في المؤسّسة ضرورة أن يكتب ردٌّ موضوعيٌّ عليه، يناقش تلك المدّعيات ببرهان فطرة قاطع، ولسان فصيح واضح؛ خدمةً لطلّاب العلوم والسائرين على نهجهم، وقد أوكلت مهمة ذلك إلى الأستاذ الدكتور **أيمن المصري** عضو المجلس العلمي، فكان هذا الكتاب الذي بين أيديكم.

وإنّنا إذ نفتخر بهذا الإنجاز العلمي، لا يسعنا في النهاية إلّا أن نشكر المحقّق المحترم على الجهد الكبير المبذول في كتابة هذا البحث، سائلين الله العليّ القدير له وللكادر الّذي آزره في إنجازه دوام التوفيق والنجاح، إنّ الله سميعٌ مجيب الدعاء.

المقـدّمَة

يُعدّ النقد العلميّ من أفضل الطرق الّتي ساهمت وما زالت تساهم في تطوير العلوم والمعارف الإنسانيّة، من خلال إلقاء الضوء على عناصر المسائل العلميّة، وتحليلها واستكشاف ثغراتها، وتمييز محكماتها عن مشبّهاتها؛ من أجل إعادة تشكيلها أو صياغتها من جديدٍ بنحوٍ أفضل وأكثر استحكامًا. فليس النقد العلميّ دائمًا يحمل المعنى السلبيّ الهدّام، بل يشتمل بطبيعته على ذكر مواضع القوّة والضعف، وحتّى لو كان هدمًا فهو هدمٌ من أجل البناء والإصلاح.

ولكن في الوقت نفسه، فإنّ للنقد العلميّ معايير وقواعد وآدابًا ينبغي للناقد مراعاتها من أجل أن يكون نقده بنّاءً ونافعًا، وحتّى يحقّق الغرض العلميّ من نقده، ولنا أن نشير إليها بنحوٍ موجزٍ في هذه المقدّمة:

أوّلًا: أن يكون الناقد عالمًا متخصّصًا في موضوع نقده ومحيطًا بمسائله؛ لأنّ الجاهل يفسد أكثر ممّا يصلح، وأن يبيّن في البداية منهجه المعرفيّ ومعاييره النقديّة الّتي سيعتمد عليها في نقده.

ثانيًا: أن يتّصف الناقد بالموضوعيّة في نقده دون تعصّبٍ أو

إجحافٍ، بحيث يتوجّه ذهنه إلى النظر الواقعيّ في المسائل نفسها، من حيث هي مسائل علميّةٌ يُراد تحقيقها، فلا يقحم ميولاته النفسانيّة وأهواءه الشخصيّة، أو اعتقاداته الدينيّة والمذهبيّة أو العرفيّة غير المحقّقة علميًّا في عمليّة نقده للموضوع؛ لأنّه سيكون عندها قد أدخل في تقييمه للمسألة ما ليس منها، إرضاءً لأهوائه ورغباته الشخصيّة والفئويّة، وهو خلاف الواقع والإنصاف.

ثالثًا: ألّا يخرج عن موضوع بحثه، ويلجأ إلى الاستطرادات الأجنبيّة البعيدة عن محلّ البحث؛ لأنّ هذا السلوك يُعدّ من الناحية العلميّة نوعًا من المراوغة والتمويه.

رابعًا: أن يعتمد الأسلوب العلميّ الواضح والهادئ بعيدًا عن الأساليب الخطابيّة والشعريّة التبجيليّة والتهويليّة الّتي تحرّك الخيال والمشاعر العاطفيّة، وتمنع العقل من التحليل العلميّ الموضوعيّ.

أقول هذا الكلام وأنا في صدد تدوين هذا الكتاب لتفنيد ونقض ما أورده الشيخ **ابن تيميّة** من شبهاتٍ كثيرةٍ في كتابه النقديّ الشهير "**الردّ على المنطقيّين**"، والّذي أعمل فيه معول الهدم والتخريب لأغلب قواعد المنطق الأرسطيّ القويم، مدّعيًا مخالفتها للعقل الصريح والنقل الصحيح.

وبغضّ النظر عن نواياه من تدوين هذا الكتاب، ومع ترحيبنا للنقد العلميّ البنّاء لأيّ علمٍ من العلوم، إلّا أنّه قد هالني الأسلوب

السلبيّ العدوانيّ الّذي اعتمده المؤلّف في كتابه ضدّ مسائل هي عصيّةٌ على النقد في ذاتها، لكونها نابعةً من طبيعة الفطرة العقليّة الإنسانيّة، وتمثّل المبادئ الأولى للتفكير الإنسانيّ الّتي بها نميّز الصواب من الخطإ، وبها نؤصّل وننقد.

فعلم المنطق ليس علمًا كسائر العلوم، بل هو خادم العلوم، وليس فكرًا كسائر الأفكار، بل هو آلة التفكير ومبدأ الأفكار.

فعلم المنطق نتعلّم فيه كيف نسأل ونجيب، وكيف نتصوّر ونصدّق، وكيف نحلّل ونستدلّ وكيف ننقد ونقيّم؛ ولذلك نجد أنّ كلّ من حاول عبر التاريخ نقد علم المنطق قد اعتمد نفس قواعده وآليّاته في نقده، وهو أمرٌ باعثٌ على التعجّب والسخريّة!

وهذا لا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال أنّ الباب مغلقٌ أمام تطوير مباحث علم المنطق الأرسطيّ، حيث تمّ تطويره بالفعل على أيدي كبار الحكماء الإسلاميّين من أمثال الفارابيّ وابن سينا والطوسيّ والداماد الّذين عمّقوا المباحث المنطقيّة بالشرح والتحقيق والإبداع، وأضافوا إليها الكثير من المسائل المهمّة، كما تمّ إعادة بيان وتقرير مطالبه العلميّة ببيانٍ أدبيٍّ رائقٍ وجميلٍ كما فعل الغزاليّ والرازيّ والتفتازانيّ وغيرهم من متكلّمي الإسلام.

ولكنّ الكلام مع من يسعى لنقد أصول هذه المسائل من القوانين العقليّة البدهيّة الفطريّة ـ مع أنّنا أيضًا لا نمنعه من ذلك ـ ولكن

بشرط أن يستأنف حينها الانطلاق من مبادئ فكريّةٍ أخرى غير تلك المبادئ الفطريّة البدهيّة الّتي انطلق منها أرسطو، وأن يبني لنفسه نظامًا فكريًّا آخر غير الّذي بناه الحكماء.

وتكمن أهمّيّة هذا الكتاب ـ الّذي وضعناه بغرض دفع الشبهات الّتي أراد الشيخ ابن تيميّة في كتابه إلصاقها بعلم المنطق ـ في تبرئة هذا العلم الشامخ من هذه الشبهات وتنزيهه عنها، وإبراز وجهه الناصع الّذي سعى ابن تيميّة إلى تشويهه بشتّى الوسائل، حيث انعكس ذلك سلبًا على الكثير من تلامذته وأتباعه الّذين ازداوا تعصّبًا ونفورًا من المنطق والفلسفة، وسرت هذه العدوى والانطباع السلبيّ إلى الكثير من الأجيال اللاحقة في المذاهب الإسلاميّة المختلفة، وإلى يومنا هذا، بل تعدّت حتّى إلى الأوساط العلميّة الأكاديميّة في الشرق والغرب، وربّما كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في ظهور الاتّجاهات الحسّيّة المادّيّة المعاصرة في الغرب، كما يقول بعض المحقّقين والمستشرقين.

ولا يخفى على العاقل خطورة هذا التوجّه اللاعقلانيّ، فرفض المنطق العقليّ الّذي هو مظهر العقل السليم والصحّة العقليّة، والّذي هو أساس العلم والتعليم، يعني القضاء على أسمى مراتب الإنسانيّة، وترويج الجهل، وفتح الباب على مصراعيه أمام منطق القوّة، وظهور حركات التطرّف الدينيّ، وتفشّي الاتّجاهات الخرافيّة والمادّيّة

الإلحاديّة، وهو ما وقع وازدهر سوقه بالفعل بعد ابن تيميّة.

ومن أهمّ ما يميّز هذا الكتاب هو أنّه يُعدّ أوّل كتابٍ شاملٍ للردّ على كتاب ابن تيميّة بعد أكثر من ستّة قرون على تدوينه، ولم أجد من قد تصدّى إلى هذا الردّ على مرّ هذه القرون المديدة، إلّا أنّني قد وُجدت رسالةً صغيرةً للشيخ الفاضل الدكتور سعيد فودة باسم "تدعيم المنطق" في مناقشة آراء معارضي المنطق، حيث تعرّض في جزءٍ منها لردّ بعض آراء ابن تيميّة النقديّة الّتي جمعها في المجلّد التاسع من مجموع فتاواه المشهورة.

وأمّا المنهج الّذي اعتمدناه في نقض شبهات ابن تيميّة، فهو بطبيعة الحال المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي يتناسب مع طبيعة موضوع البحث تأصيلًا ونقدًا، ولم نرض لأنفسنا أن نواجهه بالمثل بمنهجه الخطابيّ وأساليبه الشعريّة والمغالطيّة، الّتي أتقنها جيّدًا واستعملها بغزارةٍ في مباحث كتابه.

ولكن ربّما اضطررنا في القليل من الأحيان إلى اعتماد الأسلوب الأدبيّ الساخر من سلوكيّاته اللاعقلانيّة لتنبيه القارئ عليها، ومن أجل أن يفيق المفتتن بأساليبه التهويليّة من سباته العميق، وليتوجّه إلى حقيقة الأمر في نفسه، ولكن دون أن يمسّ ذلك بنزاهة المنهج العقليّ وموضوعيّة؛ إذ ارتضيناه لأنفسنا في تحقيق المسائل وردّ الشبهات.

وقد واجهت في الحقيقة صعوبةً بالغةً مع بداية تدوين البحث في كيفيّة التعامل مع شبهات الشيخ ابن تيميّة بسبب الأسلوب العشوائيّ الّذي اعتمده في نقده لمسائل المنطق، وعدم مراعاته في الكثير من الأحيان لتسلسلها الطبيعيّ، ممّا أدّى إلى تداخل الكثير من المسائل، وتكرار الشبهات بنحوٍ مملٍّ، بالإضافة إلى تهويلاته واستطراداته الكثيرة والمفرطة الّتي ليس لها أدنى علاقةٍ علميّةٍ بموضوع البحث، والّتي استوعبت معظم أبحاث كتابه.

وقد حاولت ـ على قدر المستطاع ـ متابعة الترتيب الّذي أورده في كتابه، ولكن ليس على حساب الترتيب العلميّ المنطقيّ الّذي جعلت له الأولويّة في هذا الكتاب.

وقد قسّمت البحث إلى عشرة فصولٍ متتاليةٍ، مسبوقةٍ بمدخلٍ تمهيديٍّ يتضمّن عدّة مباحث علميّةٍ وتاريخيّةٍ مهمّةٍ، وأنهيته بخاتمةٍ عن العواقب العقديّة الوخيمة الّتي ترتّبت على المنهج السطحيّ اللامنطقيّ لابن تيميّة، ورفضه لأصول البحث العلميّ والتفكير العقليّ.

وقد قمت في الفصل الأوّل ببيان أسلوب ابن تيميّة في كتابه، وأسلوبي في الردّ عليه، ثمّ أردفته في الفصل الثاني بمدخلٍ تمهيديٍّ في تعريف علم المنطق وأهمّيّته المعرفيّة، ونقض الشبهات العامّة الّتي أوردها ابن تيميّة عليه، ثمّ استعرضت المباحث التصوّريّة مع نقض شبهات ابن تيميّة عليها في الفصل الثالث والرابع والخامس

والسادس، ثمّ تعرّضت بعدها لبيان القوانين الصوريّة والمادّيّة للقضايا، ونقض شبهاته في الفصلين السابع والثامن، ثمّ خصّصت الفصل التاسع ببيان القوانين الصوريّة للأدلّة المنطقيّة الثلاثة ونقض شبهاتها، وختمت بالفصل العاشر باستعراض القوانين المادّيّة للأدلّة ونقض ما أورده الشيخ ابن تيميّة عليها.

هذا موجزٌ لما أردت بيانه في مقدّمة الكتاب، لننتقل بعده إلى المباحث التمهيديّة الممهّدة للدخول في مسائل البحث إن شاء الله تعالى.

«إن عرفت الحقّ أوّلًا، عرفت الحقّ وعرفت ما ليس بحقٍّ، وإن عرفت الباطل أوّلًا، عرفت الباطل ولم تعرف الحقّ، فانظر إلى الحقّ أوّلًا إن كنت لا تحبّ الآفلين».

المعلّم الثاني أبو نصرٍ الفارابيّ

المباحث التمهيديّة

1 - دخول المنطق إلى العالم الإسلامي

بدايةً ينبغي الوقوف ـ ولو بنحوٍ إجماليٍّ ـ على كيفيّة دخول المنطق اليونانيّ إلى العالم الإسلاميّ، لا من باب المعرفة التاريخيّة الصرفة، بل لأجل بيان كيفيّة تأثّر المسلمين بهذا المنطق، وكيفية تحريفه واختلاطه بعناصر أجنبيّةٍ عنه كان لها دورٌ كبيرٌ في مواقفهم المختلفة من المنطق الأرسطيّ.

فبعد وفاة الإسكندر المقدونيّ والغزو الرومانيّ لليونان، واضطهاد الفلاسفة والعلماء اليونانيّين في أثينا، انتقلوا إلى مدينة الأسكندريّة، وأسّسوا مدارسهم الإغريقيّة هناك، وازدهرت العلوم الفلسفيّة والطبّيّة والفلكيّة، وأضحت مدرسة الإسكندريّة منارة العلم والمعرفة في هذا الزمان، ومنها انتقلت العلوم اليونانيّة إلى العالم العربيّ والإسلاميّ عن طريق أنطاكية وحرّان.

يقول الدكتور سامي النشّار في كتابه الشهير "مناهج البحث عند

مفكّري الإسلام": «انتقل مجلس التعليم الطبّيّ والعلمي من الإسكندرية في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز إلى انطاكية، ومنها إلى حرّان ومنها إلى مرو، متّخذًا رحلةً طويلةً انتهت إلى بغداد، ومن ثمّ بدأت المجامع العلمية في بغداد حركة الترجمة من ناحيةٍ، والبحث العلمي من ناحيةٍ أخرى. وقد استدعى خلفاء بني العبّاس هؤلاء التراجمة إلى قصورهم، وبني المأمون بعد ذلك بيت الحكمة، وبدأ البحث التجريبي في مختلف العلوم»[1].

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوي أيضًا إلى هذه المسألة بنحوٍ من التفصيل بقوله: «وانتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الإسكندريّة إلى أنطاكية، وبقي بها زمنًا طويلًا، إلى أن بقي معلّمٌ واحدٌ فتعلّم منه رجلان، وخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من أهل حرّان، والآخر من أهل مرو، فأمّا الّذي من أهل مرو، فتعلّم منه رجلان: أحدهما إبراهيم المروزيّ، والآخر يوحنّا بن حيلان»[2]. ثمّ يضيف قائلًا: «وتعلّم من المروزيّ متّى بن يونس، وكان الّذي يُتعلّم في ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجوديّة»[3].

ومن المعلوم أنّ متّى بن يونس من أساتذة يحي بن عديٍّ وأبي سليمان السجستانيّ في بغداد، بالإضافة إلى المعلّم الثاني أبي نصرٍ

---

(1) النشار، مناهج البحث العلمي، ص 330.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، ص 61.

(3) المصدر السابق، ص 62.

الفارابيّ، الّذي تتلمذ أيضًا على يد يوحنّا بن حيلان.

ومن هنا يتبيّن كيفيّة انتقال المنطق الأرسطيّ من الإسكندريّة إلى العالم الإسلاميّ.

ثم يشير الدكتور بدوي إلى مسألة خطيرة، وهي أنّ المنطق الأرسطي قد دخل بقسمه الصوري فقط دون المادّيّ المتضمّن لصناعة البرهان، وذلك نقلًا عن المستشرق رينان (Ernest Renan) أنّ التراجم السريانية للأورجانون كانت تقف عند الفصل السابع من التحليلات الأولى (القياس)[1].

وقد نقل عن ابن أبي أصيبعة عن الفارابي ما يؤكّد ذلك في قصّة ملك روما مع الأساقفة، وتحريمهم لصناعة البرهان، وكذلك قول الفارابي: «إنه قد قرأ المنطق إلى آخر البرهان على يد يوحنّا بن حيلان، وكان يسمّى ما بعد الأجزاء الوجودية ـ أي القياس ـ الجزء الذي لا يقرأ، ويضيف ابن أبي أصيبعة أنّ القراءة الكاملة للمنطق لم تبتدأ إلّا مع أبي نصرٍ الفارابي»[2].

ثمّ يشير الدكتور النشار إلى المسألة نفسها في كيفيّة انتقال المنطق الأرسطيّ إلى المسلمين عن طريق الكنائس والأديرة المنتشرة في المناطق الإسلاميّة المفتوحة لا سيّما في الشام والعراق، وكان لها أكبر الأثر

---

(1) راجع: المصدر السابق، ص 44.

(2) المصدر السابق، ص 45.

السلبيّ في فهمهم وموقفهم من المنطق الأرسطيّ، حيث إنّ ما دخل منه كان القسم الصوريّ المجرّد عن القسم المادّيّ، وعلى رأسه صناعة البرهان الّذي يُعدّ ثمرة المنطق، بعد أن تمّ حذفه من المنطق بقرارٍ سياسيٍّ قديمٍ للإمبراطور الرومانيّ قسطنطين في القرن الرابع الميلاديّ، بناءً على توصيةٍ مؤكّدةٍ من مطارنة الإسكندريّة في ذلك الوقت.

هذا بالإضافة إلى مسألةٍ مهمّةٍ أخرى، وهي اختلاط المنطق الأرسطيّ الأصيل بالمنطق الرواقيّ الحسّيّ الاسميّ المخالف في معظمه للمنطق الأرسطيّ، يقول الدكتور النشّار:

«وممّا يثبت صلةً علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأوّل احتكاك المسلمين العلميّ واتّصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيّين، وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرّيّة الدينيّة والفكريّة، فكانت كمجامع علميّةٍ تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدّمتها منطق أرسطو حتّى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى أي إلى آخر القياسات الحمليّة، وذلك فضلًا عن أثر المنطق والفلسفة الرواقيّة في عقائد الكنيسة، ويثبت اتّصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطاتٍ سريانيّةٍ من مخطوطات هذا العهد فيها جانبٌ كبيرٌ من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيّين، وردّ هؤلاء الأخيرين على المسلمين.

ثمّ أضاف: «وهناك دليلان يثبتان أنّ المسلمين عرفوا المنطق اليونانيّ عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة:

أمّا أوّلهما: فهو الآثار الرواقيّة في نقد المتكلّمين الأوّل لمنطق أرسطو.

وأمّا ثانيهما: فهو أنّ التراجم الإسلاميّة الأولى للأورجانون الّتي وصلتنا أو الّتي وصل إلينا أسماؤها هي على غرار الكتب المنطقيّة المسيحيّة، أي أنّها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجوديّة»[1].

ثمّ يؤكّد مجدّدًا مسألة التأثر السلبيّ لبعض علماء المسلمين ـ لا سيّما الأصوليّين منهم ـ وعلى رأسهم أحمد ابن تيميّة بالمنطق الرواقيّ الاسميّ، بالإضافة إلى تأثّرهم بتشكيكات السفسطائيّين التجريبيّين قائلًا:

«ولكن هل كان المنطق الأرسطاليسيّ هو وحده الّذي وصل إلى العالم الإسلاميّ أو بمعنًى أدقّ، هل عرف المسلمون المنطق الرواقيّ، وهو منطقٌ يحاول أن يثبت أنّه مخالف للمنطق الأرسطاليسيّ تمام المخالفة، وهل توصّلوا إلى معرفة حجج الشكّاك ضدّ المنطق الأرسطاليسيّ والرواقيّة من ناحيةٍ، ومذهب الشكّاك التجريبيّين من ناحيةٍ أخرى؟»[2].

ثمّ أضاف: «وسنرى في خلال هذا البحث عناصر رواقيةً في منطق الشرّاح والملخّصين وفي نقد الأصوليّين والفقهاء الهدميّ لمنطق أرسطو، ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقيّةٌ في التراث المنطقيّ الإسلاميّ، فينبغي تحديد المصادر الّتي استمدّ منها المسلمون هذه العناصر»[3]، ثمّ

(1) النشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص 21.

(2) المصدر السابق، ص 25.

(3) المصدر السابق، ص 27.

استدلّ بعد ذلك على مصادر هذا التأثّر فراجع هناك[1].

2 - موقف علماء المسلمين من المنطق

بعد دخول المنطق الأرسطيّ إلى العالم الإسلاميّ بقواعده الجديدة وأساليبه العلميّة المدرسيّة الدقيقة الّتي لم تكن مأنوسةً في ذلك الوقت للمسلمين، انقسم حوله علماؤهم بين مؤيّدٍ ورافضٍ، أمّا المؤيّدون فعلى أساس أنّه قواعد عقليّةٌ نابعةٌ من الفطرة الإنسانيّة وتعصم مراعاتها الذهن من الخطإ في التفكير، ويحتاج إليها أيّ عالمٍ يسعى لتحقيق مسائل علمه بنحوٍ موضوعيٍّ، وأنّه يمكن الاستفادة منها في تأصيل العقيدة والدفاع عنها، وفهم نصوصها واستنباط أحكامها.

أمّا المخالفون فنظروا إلى المنطق على أنّه بضاعةٌ يونانيّةٌ تخالف في روحها روح الرؤية الإسلاميّة؛ لابتنائها على التفكير العقليّ الذاتيّ المستقلّ عن النصّ الدينيّ، وأنّها مبتنيةٌ على لغة اليونان وثقافتهم الوثنيّة، وأنّ اعتماد قواعده يؤدّي إلى إيجاد تناقضٍ داخل العقيدة الإسلاميّة، وفهمٍ خاطئٍ للنصوص الدينيّة القرآنيّة المبتنية على قواعد اللغة العربيّة، وبالتالي إدخال عناصر أجنبيّةٍ غريبةٍ على الرؤية الدينيّة الإسلاميّة تخالف ما كان عليه النبيّ ﷺ وأصحابه الأوائل، وسوف يتّضح لنا كلّ ذلك من خلال كلمات ابن تيميّة وغيره

(1) المصدر السابق.

من علماء السلف، وتحسّسهم المفرط من المنطق اليونانيّ.

وإلى هذا السبب المعرفيّ المنهجيّ يشير الدكتور بدوي بقوله: «واذا رأينا الاتّجاه العامّ لروح الحضارة الإسلاميّة ينفر نفورًا شديدًا من التراث اليونانيّ، فيحمل عليه حملةً عنيفةً شعواء، هي ردّة فعلٍ قويٍّ لهذه الروح ضدّ روح حضارةٍ أخرى، شعرت بما بينها وبينها من تباينٍ يكاد يصل حدّ التناقض ... وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقسى حملةٍ حملوها على علوم الأوائل؛ فذلك لأنّ المنطق علمٌ من العلوم الفلسفيّة أي الّتي تعتمد على الذاتيّة»[1].

- ❖ وعن المانع العقديّ يقول: وكان طبيعيًّا أن تتّجه كراهية أهل السنّة أوّلًا وبالذات إلى إلهيّات أرسطو؛ لأنّ مقدّماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضةً أشدّ التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام»[2].

وسوف نستعرض بالتدريج هذه المواقف الموافقة والمخالفة بنحوٍ إجماليٍّ قبل عصر ابن تيميّة وبعده في العالم الإسلاميّ، مع بيان موقفه الشخصيّ من ذلك بوصفه موضوع بحثنا هنا.

واللافت للنظر أنّنا سنجد هذه المواقف الموافقة والمخالفة قد توزّعت داخل المذاهب الإسلاميّة المختلفة من شيعةٍ وسنّةٍ وأشاعرةٍ ومعتزلةٍ، ممّا يؤكّد على كون الأسباب منهجيّةً وليست مذهبيّةً.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، المقدّمة.

(2) المصدر السابق، ص 138.

أ ـ موقف علماء المسلمين من المنطق قبل ابن تيميّة

يقول الدكتور طباطبائي في كتابه "المفكّرون المسلمون في مواجهة المنطق اليونانيّ":

«من أقدم من صنّف في ردّ المنطق هو النوبختيّ في القرن الثالث الهجريّ في كتابيه "الردّ على أهل المنطق"، و"الآراء والديانات" الّذي أشار إليه ابن تيميّة في كتابه "الردّ على المنطقيّين"»[1].

والنوبختيّ من كبار علماء الشيعة المتقدّمين، ومع ذلك فقد وافقه ابن تيميّة وغيره من أصحاب الاتّجاه السلفيّ الإخباريّ، ونقلوا عنه واستفادوا من إشكالاته على المنطق في كتبهم.

وأضاف في مورد آخر في ذكر المخالفين «وبعض هؤلاء كانوا من أكابر المعتزلة لكنّ المخالفة لمنطق أرسطو لم تكن خاصّةً بأهل الاعتزال، بل قامت فئاتٌ أخرى من المسلمين من الأشاعرة والشيعة والصوفيّة وغيرهم بمخالفتهم، ومن الأشاعرة القاضي أبو بكرٍ بن الطيّب المشهور بالباقلانيّ في كتاب "الدقائق"، ومن الشيعة أبو محمّدٍ حسن بن موسى المعروف بالنوبختيّ في كتاب "الردّ على أهل المنطق" ومن الصوفيّة الشيخ أبو سعيدٍ أبو الخير الميهنيّ ... ومن السلفيّة أحمد بن تيميّة وابن القيّم والسيوطيّ»[2].

(1) طباطبائي، المفكّرون المسلمون، ص 31.

(2) المصدر السابق، ص 19.

ثمّ تعرّض بعد ذلك لقصّة العارف المشهور أبو سعيد أبو الخير مع ابن سينا، حيث قال: «وأمّا إشكالات أبو سعيد أبو الخير فقد كانت في القرن الخامس، والمشهور هو أنّ أبو سعيد أبو الخير لكي يظهر أن طريقة الفلسفة والبرهان المنطقيّ ليس طريقةً يعتمد عليها في كشف حقائق الوجود. قال لابن سينا: إيّاك أن تعتمد على المباحث المعقولة فإنّ أوّل البديهيّات الشكل الأوّل والحال أنّه دورٌ، إذ ثبوت الأكبر للأصغر متوقّفٌ على كلّيّة الكبرى كما قالوا، ولا يصير كبراه كلّيّةً حتّى يكون الأكبر صادقًا على الأصغر؛ لأنّ الأصغر من أفراد الأوسط، فأجاب الشيخ الرئيس بأنّ كلّيّة الكبرى موقوفةٌ على اندراج الأصغر إجمالًا، والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلًا فلا دور»[1].

كما لا ينبغي لنا أن ننسى موقف النحويّ المعروف أبي سعيد السيرافيّ صاحب المناظرة الشهيرة مع المنطقيّ المشهور متّى بن يونس كما ينقل لنا ذلك الدكتور طباطبائي حيث يقول:

«ومن أقدم المناظرات الّتي حدثت في العالم الإسلاميّ بين موافقي المنطق ومخالفيه كانت مناظرة أبي سعيدٍ الحسن بن عبد الله بن مرزبان المشهور بالسيرافيّ وأبي بشرٍ متّى بن يونس القنائيّ، قد سجّل صورة هذه المناظرة أبو حيّان التوحيديّ الّذي كان هو نفسه تلميذًا

(1) المصدر السابق، ص 75.

للسيرافيّ في علم الحديث في كتابه "الإمتاع والمؤانسة"»[1].

وممّا جاء في هذه المناظرة تأكيد السيرافيّ على أنّ المنطق مبتنٍ على لغة اليونان، وبالتالي فهو غير ملزم لغيرهم:

قال: «استمرّ السيرافيّ في كلامه وقال: اترك كلّ هذه الأمور وانتبه إلى هذا الموضوع، حيث إنّ رجلًا يونانيًّا قد أسّس المنطق، جعل نصب عينيه في تهيئة المنطق، الموافقة مع اللغة واصطلاح الشعب اليونانيّ وراعي الرسوم والأوصاف الّتي تعرفه اليونانيّين من هذه اللغة في عرفهم، في هذه الصورة من أين وبأيّ دليلٍ يلزم هذا العمل على التركيّ والهنديّ والفارسيّ والعربيّ لينظروا في المنطق اليونانيّ ويجعلوه حكمةً في نفعهم وضررهم؟ ويقبلوا كلّ ما شهد لهم ويتركوا ما أنكر عليهم؟»[2].

وقد أشار الدكتور النشار في كتابه إلى الشيخ السهرورديّ أيضًا بقوله: «حارب الصوفيّة المنطق على العموم، فهاجم السهرورديّ المنطق الأرسطاليسيّ أشدّ هجومٍ، وقام بمحاولةٍ منطقيّةٍ جديدةٍ لاختصار منطق اليونان»[3].

ثمّ تعرّض الدكتور الطباطبائيّ لذكر الموافقين من علماء المسلمين بقوله:

---

(1) المصدر السابق، ص 37.

(2) المصدر السابق، ص 40.

(3) سامي النشار، مناهج البحث، ص 30.

«لكن في مقابل هؤلاء، قام أناس من بين المسلمين بالدفاع عن منطق أرسطو وكتبوا وألّفوا آثارًا في هذا الصدد واشتهر منهم: الكنديّ والفارابيّ وابن سينا وأبو البركات البغداديّ وعمر بن السهلان الساري وابن رشد الأندلسيّ والخواجه نصير الدين الطوسيّ وفخر الدين الرازيّ والغزاليّ وسعد الدين التفتازانيّ وقطب الدين الرازيّ وصدر الدين الشيرازيّ وملا هادي السبزواريّ»[1].

أمّا أهل السنّة فقد اتّخذ أكثرهم موقفًا سلبيًّا من المنطق الأرسطيّ، وإليه يشير الدكتور بدوي بقوله: «وكان لأهل السنّة بإزاء المنطق اليونانيّ موقفٌ خطيرٌ، أخطر بكثيرٍ من موقفهم بإزاء بقيّة علوم الأوائل، فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانيّة الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها فحسب، ظهر الكفاح ضدّ المنطق في صورة معارضةٍ خطيرةٍ كلّ الخطورة. فالاعتراف بطرق البرهان الأرسططاليّة اعتبر خطرًا على صحّة العقائد الإيمانيّة؛ لأنّ المنطق يهدّدها تهديدًا جدّيًّا كبيرًا. وعن هذا الرأي عبر الشعور العامّ لدى غير المثقّفين في هذه العبارة الّتي جرت مجرى المثل: من تمنطق تزندق»[2].

وهنا لا يمكننا أن نغفل الفتوى المشهورة العنيفة الّتي أطلقها الفقيه والمحدّث الشهير ابن الصلاح في القرن السابع الهجريّ ضدّ المنطق

---

(1) طباطبائي، المفكرون المسلمون، ص 20.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، ص 147.

الأرسطيّ وحكم تعليمه وتعلمه، بعد أن شاع وانتشر بين علماء المسلمين، وكان لها أكبر الأثر في نفس ابن تيميّة كما ينقل لنا الدكتور النشار:

«يعطينا كلّ هذا فكرةً واضحةً عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسيّ ومعارضتهم له، بحيث أصبح شائعًا القول "من تمنطق تزندق"، وفي وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضدّ المنطق، فقد وجّه إلى ابن الصلاح سؤالٌ عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلّمًا وتعليمًا، هل أباحه واستباحة الصحابة والتابعون والأئمّة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقيّة أم لا؟ وما الواجب على من تلبّس بتعليمه وتعلّمه متظاهرًا به، وما الّذي يجب على سلطان الوقت في أمره؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخصٌ من أهل الفلسفة معروفٌ بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها، فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شرّه؟

أجاب ابن الصلاح على هذا بأنّ "المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه ممّا أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى بهم"».

ثمّ قال الدكتور النشار: «وكانت هذه الفقرة ذات أثرٍ كبيرٍ لدى علماء المسلمين، تناقلتها كتبهم وصادفت هوًى عميقًا في نفوسهم.

وسنرى أنّه كان لها أثرٌ في ابن تيميّة»[1].

وأضاف: «ثمّ يكمل ابن الصلاح فتواه بأنّ على وليّ الأمر أن يخرج معلّمي المنطق الأرسطاليسيّ من المدارس، وأن يعرضهم على السيف حتّى يستتيبوا»[2]!

وفي النهاية أشار الدكتور النشار إلى الدور المحوريّ المضادّ الذي لعبه الغزاليّ في منتصف القرن الخامس في مزج العلوم الإسلاميّة بالمنطق الأرسطيّ، على خلاف الاتّجاه الأصوليّ المخالف قبله:

فقال: «إنّ الأصوليّين ـ علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه ـ لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسيّ، وأنّهم وضعوا منطقًا يخالف هذا المنطق في جوهره. وقد استمرّ الأصوليّون على موقفهم هذا حتّى أواسط القرن الخامس الهجريّ. وفي هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسطاليسيّ في علومهم، بحيث يعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلاميّ فاصلًا بين عهدين دقيقين، عهدٍ لم يلجإ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانيّة، وعهدٍ بدأ فيه المسلمون عمليّة المزج هذه

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 182.

(2) المصدر السابق.

وخاصّةً في نطاق المنطق، ويكاد يجمع علماء المسلمين على أنّ هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزاليّ»[1].

ثمّ يضيف قائلًا: «لذلك نرى الغزاليّ في مقدّمة "المستصفى" المنطقيّة يقول: إنّه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلًا، كما أنّه يقول في "القسطاس": ولا أدعي أنّي أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينيّة فقط، بل أزن بها العلوم الحسابيّة والهندسيّة والطبيعيّة والفقهيّة والكلاميّة، وكلّ علمٍ حقيقيٍّ غير وضعيٍّ، فإنّي أميّز حقّه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»[2].

ولكنّه يستدرك في النهاية بذكر وجود تيّارٍ مخالفٍ لهذا المزج من علماء المسلمين، لا سيّما الاتّجاه الإخباريّ، حيث يقول:

«على أنّ من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقيّة الأخيرة، ووقف منها موقف العداء الشديد. وهوجم الغزاليّ هجومًا شديدًا من علماء المسلمين أمثال أبي إسحاق المرغينانيّ وأبي الوفا بن عقيل والقشيريّ والطرشوشيّ والمازريّ وابن الصلاح والنوويّ. وقد كتب ابن الصلاح فصلًا في «بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزاليّ في

---

(1) المصدر السابق، ص 166.

(2) المصدر السابق، ص 172.

مصنّفاته، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرّفاته»[1].

وقد أكّد الدكتور بدوي على دور الغزاليّ بقوله: «بدأ الغزاليّ بأن قال إنّ منهج البحث في الأمور الفقهيّة لا يختلف عن منهج البحث في الأمور العقليّة، وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصّة بالمنطق أن يبيّن فائدة منهج هذا العلم للبحوث الدينيّة، كما حاول أن ينظّم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة. فنراه في كتاب "القسطاس" يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة ـ الّتي هي وحدها موازين الحقيقة ـ من القرآن نفسه، وفي كتاب "المعيار"، يقدّم إلينا بحثًا منظّمًا كاملًا في المنطق، واضع نصب عينيه دائمًا استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذةٌ كلّها من الفقه»[2].

ب ـ موقف ابن تيمية

ظهر ابن تيميّة في القرن الثامن بوصفه امتدادًا للخطّ المخالف بشدّةٍ للمنطق الأرسطيّ، ولكنه اعتمد أسلوبًا منهجيًّا جديدًا ومتميّزًا ينقد من خلاله مسائل المنطق، ويضع بديلًا إسلاميًّا لها بعيدًا عن أجواء التحريم والتكفير الّتي كانت شائعةً قبله، يقول الدكتور النشار:

---

(1) المصدر السابق، ص 180.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، ص 155.

«ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسططاليسيّ أن توجّه وجهةً أخرى على يد مفكّر السلف المتأخّر أحمد بن تيميّة، فلم يعد الهجوم يتمثّل على المنطق الأرسططاليسيّ في صورة فتاوى تقرّر تحريمه وعدم الاشتغال به، بل بدأ الهجوم يتّخذ شكل النقد المنهجيّ ويقوم على أسسٍ منطقيّةٍ، أو بمعنًى آخر لم يكتف ابن تيميّة بالقول بأنّ المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره أيضًا مخالفًا لصريح المعقول، وينبغي أن نلاحظ أن عمل ابن تيميّة لم يكن هدميًّا فحسب، بل كان فيه جانبٌ إنشائيٌّ، فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسططاليسيّ منطقًا آخر إسلاميًّا، وهو في هذا يشبه الشكّاك التجريبيّين الّذين كان لهم أثرٌ عليه في بعض عناصر الجانب الهدميّ من نقده للمنطق الأرسططاليسيّ. أمّا الجانب الإنشائيّ لنقد ابن تيميّة وكثيرٍ من عناصر الجانب الهدميّ فيكاد يكون فكرًا إسلاميًّا خالصًا»[1].

وهو هنا يشير إلى تأثّره بالاتّجاه الشكّيّ اليونانيّ، وسيأتي التأكيد على ذلك لاحقًا.

جـ ـ موقف علماء المسلمين من المنطق بعد ابن تيمية

بعد رحيل ابن تيميّة قام تلامذته بمتابعة طريقه المخالف للمنطق الأرسطيّ بكلّ قوّةٍ، وإن لم يكن بنفس الأسلوب العلميّ الذي اعتمده ابن تيميّة.

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 184.

بل قام العديد من تلامذته وأتباعه بذمّه ومعاتبته لدخوله في المباحث الفلسفيّة والكلاميّة التي كان ينبغي أن ينزّه قلمه عنها، ويكتفي بالكتاب والسنّة كما كان عليه عامّة علماء السلف، وسننقل بعض ما وجدناه من كلاماتهم في هذا المقام:

يقول الذهبي: «فإن برعت في الأصول وتوابعها من المنطق والحكمة والفلسفة وآراء الأوائل ومحارات العقول، واعتصمت مع ذلك بالكتاب والسنّة وأصول السلف، ولفّقت بين العقل والنقل، فما أظنّك في ذلك تبلغ رتبة ابن تيميّة، ولا والله تقاربها، وقد رأيت ما آل أمره إليه من الحطّ عليه والهجر والتضليل والتكفير والتكذيب بحقٍّ وبباطلٍ، فقد كان قبل أن يدخل في هذه الصناعة منوّرًا مضيئًا، على محيّاه سيما السلف، ثمّ صار مظلمًا مكسوفًا عليه قتمةٌ عند خلائق من الناس، ودجّالًا أفّاكًا كافرًا عند أعدائه، ومبتدعًا فاضلًا محقّقًا بارعًا عند طوائف من عقلاء الفضلاء، وحامل راية الإسلام وحامي حوزة الدين ومحيي السنّة عند عموم عوام أصحابه»[1].

وفي رسالة عماد الدين الواسطيّ: «طوائف من أئمّة أهل الحديث وحفّاظهم وفقهائهم كانوا يحبّون الشيخ ويعظّمونه، ولم يكونوا يحبّون له التوغّل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة»[2].

---

(1) الذهبي، زغل العلم والطلب، ص 24.

(2) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ج 4، ص 505.

وقال الألبانيّ وهو من أكابر محدّثي السلف المتأخّرين: «كم كنّا نودّ أن لا يلج ابن تيميّة ... هذا المولج، لأنّ الكلام فيه شبيهٌ بالفلسفة وعلم الكلام الّذي تعلّمنا منه التحذير والتنفير منه»[1].

ويضيف في مكان آخر: «الرجوع إلى العقل أمرٌ مضطربٌ لا ضابط له، والواقع يؤكّد ذلك؛ لأنّ علماء الكلام وهذه الفرق الإسلامية ما ضلّت إلّا بسبب تحكيمها لعقولها وإعراضها عن كتاب ربّها وسنّة نبيّها»[2].

ونعود الآن لما يقوله الدكتور النشار في استمرار الموقف العدائيّ لعلماء السلف بعد ابن تيمية، حيث يقول:

«وقد انقسم الفقهاء بعده في أمر المنطق إلى قسمين: قسم تابع ابن تيميّة في اتّجاهه النقديّ للمنطق، وممثّليه ابن القيّم والصنعانيّ والسيوطيّ، وقسّم اتّجه اتّجاه ابن الصلاح في البحث في تحريم المنطق وأهمّ ممثّليه عبد الوهاب السبكيّ (ت 771 هـ) ... وأمّا عن القسم الأوّل فأوّل ممثّليه تلميذ ابن تيميّة المشهور ابن القيّم الجوزيّة ... الّذي يقول: "أمّا المنطق فلو كان علمًا صحيحًا، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها، فكيف وباطله أضعاف حقّه وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في

---

(1) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج 1، ص 132، ح 133.

(2) موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 444.

فكره". ولعلّ ابن القيّم ينقض التعريف المشهور للمنطق، وأنّه قانونٌ عاصمٌ للذهن في التفكير»[1].

وأضاف: «وينكر ابن القيّم على الّذين يقولون إنّ تعلّم هذا العلم فرض كفايةٍ أو فرض عينٍ، فإنّ الأئمّة ما اشتغلوا به. فيقول: "وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلًا أولى منه بأن يكون علمًا تعلّمه فرض كفايةٍ أو فرض عينٍ، وهذا الشافعيّ وأحمد وسائر أئمّة الإسلام وتصانيفهم لمن نظر فيها، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صحّ علمهم بدونه؟ بل كانوا هم أجلّ وأعظم عقولًا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيّين، وما دخل المنطق على علمٍ إلّا أفسده وغيّر أوضاعه وشوّش قواعده"»[2].

ثمّ جاء من بعده تلميذه الثاني جلال الدين السيوطيّ الّذي لخّص كتاب ابن تيميّة "الرد على المنطقيّين" في كتابٍ صغيرٍ أسماه "جهد القريحة في تجريد النصيحة"، وكذلك كتابا آخر سماه "صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام"، وقد اتّخذ موقفًا عنيفًا من المنطق، ومن كلّ المتكلّمين الّذين اعتمدوا المنطق حتّى في الدفاع عن الدين، حيث نجده يقول: «والعجب من قومٍ أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة، فكان ما فعلوه ممّا جرأ

(1) النشار، مناهج البحث، ص 283.

(2) المصدر السابق، ص 284.

الملحدين أعداء الدين عليه، فلا الإسلام نصروا ولا أعداءه كسروا، ثمّ من العجائب أنّهم يتركون اتّباع الرسل المعصومين الّذين لا يقولون إلّا الحقّ، ويعرضون عن تقليدهم ويقلّدون ويساكنون مخالف ما جاؤوا به من يعلمون أنّه ليس بمعصومٍ، وأنّه يخطئ تارةً ويصيب أخرى، والله الموفّق للصواب»[1].

وقد نقل عنه الدكتور بدوي موقفه العدائيّ هذا من المنطق بقوله:

«وهذا السيوطيّ يحدّثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفنّ المنطق، فيقول في ترجمته الذاتيّة الّتي تفيض بافتخاره بنفسه: «وقد كنت في مبادى الطلب قرأت شيئًا في علم المنطق؛ ثمّ ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت أنّ ابن الصلاح أفتى بتحريمه، فتركته لذلك. فعوّضني الله ـ تعالى ـ عنه علم الحديث، الّذي هو أشرف العلوم»[2].

أمّا في الاتّجاه الشيعيّ العامّ المخالف للمنطق، فقد سبق وأن ذكرنا الشيخ النوبختي قبل ابن تيميّة، وأمّا من هو بعده فقد جاء الوزير إبراهيم الصنعانيّ، الّذي هو من فقهاء الشيعة الزيديّة، والّذي تأثّر كثيرًا بابن تيميّة حيث أشار إليه الدكتور النشار بقوله: «وهذا الاتّجاه المعيّن في نقد المنطق الأرسطاليسيّ نحو فكرةٍ بذاتها نجده

(1) السيوطيّ، جهد القريحة، ص 125.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ، ص 165.

لدى مفكّرٍ شيعيٍّ هر الوزير الصنعانيّ (890 هـ) فقد كتب الصنعانيّ تحت تأثير ابن تيميّة ـ إلى حدٍّ ما ـ كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان"، والفكرة الّتي يحاول الصنعانيّ أن يوضّحها في كتابه هي أنّ للقرآن أساليب في الاستدلال تخالف أساليب اليونان ... ويرى الصنعانيّ أنّ القرآن قد جمع بين دفّتيه أصحّ العلوم وأوضحها في العقول، كما ضمّ أفضل الأعمال وأيسرها على الناس واشتمل من البراهين العقليّة ما يسمو على فنّي المنطق والكلام؛ لأنّ القرآن كتاب شامل عام للخواصّ والعوامّ، وقد سلم ممّا اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في البديهيّات والمسلّمات، وليس فيه أبدأ أساليب الفلاسفة والمتكلّمين الصناعيّة»[1].

ثمّ أضاف «ويذكّر الصنعانيّ أنّ أئمّة أهل البيت لم يعرفوا المنطق، ولم يصوغوا أدلّتهم على التوحيد في صوره، وأن الإمام عليًّا لم يعرّفه في خطبه ولا مواعظه، وكذلك سائر الأئمّة قدموا أدلّة التوحيد من غير ترتيب مقدّمات المنطق ولا تقاسيم أساليب المتكلّمين، ودرج السلف على ذلك، وينتهي الصنعانيّ إلى القول بأنّ هناك اختلافًا شديدًا بين الأسلوبين، وأنّ أسلوب المسلمين أرجح بكثيرٍ من أسلوب اليونان والمتكلّمين، فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمّة والسلف في النظر، وخالفهم بعض المتكلّمين وأنواع المبتدعة،

(1) النشار، مناهج البحث، 285.

فتكلّفوا وتعمّقوا وعبّروا عن المعاني الجليّة بالعبارات الخفيّة»[1].

أمّا في المغرب الإسلاميّ فقد تصدّى ابن خلدون لنقد المنطق الأرسطيّ، مردّدًا الشبهات الاسميّة نفسها عند ابن تيميّة كما نقل عنه الدكتور طباطبائي:

قال: «البراهين الّتي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرةٌ وغير وافيةٍ بالغرض، أمّا ما كان منها في الموجودات الجسمانيّة ويسمّونه العلم الطبيعيّ فوجه قصوره أنّ المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّة الّتي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينيٍّ لأنّ تلك أحكامٌ ذهنيّةٌ كلّيّةٌ عامّةٌ والموجودات الخارجيّة متشخّصةٌ بموادّها، ولعلّ في الموادّ ما يمنع مطابقة الذهنيّ الكلّيّ للخارجيّ الشخصيّ، اللّهُمَّ إلّا ما لا يشهد له الحين من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ...! وأمّا ما كان منها في الموجودات الّتي وراء الحسّ وهي الروحانيّات ويسمّونه العلم الإلهيّ وعلم ما بعد الطبيعة، فإنّ ذواتها مجهولةٌ رأسًا، ولا يمكن التوصّل إليها ولا البرهان عليها»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 287.

(2) طباطبائي، المفكرون المسلمون، ص 120.

وإلى هنا ينتهي البحث عن المواقف المتقابلة عند علماء المسلمين من المنطق الأرسطيّ قبل وبعد ابن تيميّة والّتي كانت لها مبرّراتها المعرفيّة والأيديولوجيّة عندهم، لننتقل بعدها للإشارة إلى بيان مدى تأثر المفكّرين الغربيّين المحدّثين بهذه الانتقادات الكثيرة الّتي أوردها العلماء المسلمون قبلهم بقرونٍ مديدةٍ.

3 - تأثر علماء الغرب بالمسلمين في نقدهم للمنطق الأرسطي

يقول الدكتور طباطبائي: «المنطق اليونانيّ كما تعرّض للنقد في العالم الإسلاميّ فقد انتقد في الغرب أيضًا، ولكن النقد الغربيّ وقع بعد نقد المسلمين بمدّةٍ طويلةٍ، وفيما يبدو كان النقد الغربيّ بتأثير من المسلمين، وقليل من المحقّقين اليوم لم يذعنوا بهذه الحقيقة وهي أنّ الغربيّين قد استفادوا كثيرًا من الناحية العلميّة من المسلمين فيما مضى، يقول برتراند رسل الفيلسوف الإنجليزيّ والعالم الرياضيّ المشهور في كتابه "النظرة العلميّة" (Scientificoutlook) طيلة العصور الّتي كانت ممسوحةً بالظلمة والجهل، في مرحلة العمل، المسلمون هم الّذين كانوا يقدمون سنّة الحضارة، وكلّ معرفةٍ علميةٍ الّتي اكتسبها علماء كروجر بيكون (Roger Bacon) في أواخر القرون الوسطى قد اقتبست منهم»[1].

---

(1) المصدر السابق، ص 127.

ثمّ أضاف: «من يُعدّ في الغرب من طلائع المخالفين للمنطق الأرسطيّ هو روجرز بيكون الإنجليزيّ، يقول برتراند راسل في كتاب تاريخ فلسفة الغرب: روجرز بيكون كان يعتبر المنطق فنًّا تافهًا، وكان بيكون يرجح الطريق التجريبيّ على منطق أرسطو وقد تأثّر في ذلك مباشرةً من بعض علماء المسلمين يقول راسل عنه حيث أثّروا عليه أكثر من معظم الفلاسفة المسيحيين»[1].

ثمّ يختم بالإشارة إلى تأثير ابن تيميّة وغيره قائلًا: «إنّ القراء الكرام إذا رجعوا إلى فصل نقد ابن تيميّة لمنطق أرسطو في هذا الكتاب سيلاحظون في نقد أحمد بن تيمية لمنطق أرسطو جميع آراء استوارت مل قبله بخمسة قرونٍ، وكذلك إذا نظروا في كلام أبي سعيدٍ السيرافيّ وأبي النجا الفارض سيرون آراء استورات مل في نقد الحدّ المنطقيّ والقياس بوضوحٍ، فيدركون أنّ المفكّرين المسلمين بنظرهم الدقيق والبحّاث وقفوا على نقاط ضعف منطق أرسطو قبل الغربيّين بقرونٍ، وتنبّهوا إليها، ولربما أيقظ نقدهم علماء الغرب وأثّر عليهم، ونحن حرصًا على الاختصار والإيجاز نحجم عن إعادة المباحث الماضية وشرحها»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 126.

(2) المصدر السابق، ص 148.

4 - المنطق الأرسطي عند المسلمين

في هذا الفصل نريد أن نتعرّض لوضع المنطق الأرسطيّ عند الأصوليّين الإسلاميّين من الفقهاء والمتكلّمين، لا سيّما المتقدّمين منهم، وكيفيّة استفادتهم منه بعد تبييئهم إيّاه بأسلوبهم الخاصّ المغاير لأسلوب الفلاسفة، وبنحوٍ لا يتعارض مع اعتقاداتهم الدينيّة الخاصّة، وهذا ممّا كان له أكبر الأثر على ذهنيّة ابن تيميّة ونفسيّته كما سيأتي ذلك لاحقًا.

وسوف نتناول هذه المسألة من عدّة محاور:

الأوّل: إقصاء المنطق المادّيّ وصناعة البرهان، واختزاله في المنطق الصوريّ

من المعلوم أنّ أرسطو قد قسّم المنطق إلى قسمين: صوريٍّ ومادّيٍّ؛ من أجل تنظيم عمليّة التفكير على مستوى الشكل والمضمون، وجعل صناعة البرهان اليقينيّ في القسم المادّيّ هي ثمرة المنطق وغايته كما أشار إلى ذلك في مقدّمة كتاب القياس، ولكن أكثر الأصوليّين الإسلاميّين وتبعًا للاتّجاه الرواقيّ الصوريّ الّذي كان له أكبر الأثر عليهم ـ كما شرحنا في السابق ـ قاموا بإقصاء القسم المادّيّ، وتهميش صناعة البرهان، لأسبابٍ أيديولوجيّةٍ متعدّدةٍ، وأهمّها اجتناب التورّط في الفلسفة اليونانيّة المنافية لعقائدهم الدينيّة التقليديّة، الأمر الّذي أفقد المنطق روحه وثمرته.

يقول الدكتور النشار: «إنّ أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريًّا، بل تعرّض لمباحث مادّيّةٍ، فاعتبر المنطق عنده صوريًّا ومادّيًّا في نفس الوقت ... ولكن الرواقيّين أرجعوا المنطق إلى صوريّةٍ بحتةٍ، وتابع كثيرون من الإسلاميّين هذا الاتّجاه الأخير، وهذا ما يردّده ابن خلدون في فقرته الهامّة في مقدّمته، فيقرّر أنّ المتأخّرين غيّروا اصطلاح المنطق، وأنّ من هذا التغيير "تكلّمهم في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادّته، وحذفوا النظر فيه من حيث المادّة، وهي الكتب الخمسة البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة"»[1].

الثاني: غلبة الاتّجاه الاسميّ عليهم

وهو من أخطر الانحرافات الفكريّة الّتي أصابت الكثير من المناطقة الأصوليّين الإسلاميّين تأثّرًا بنفس الاتّجاه الرواقيّ الحسّيّ السطحيّ، وهو ذهابهم إلى أصالة الحكم الجزئيّ المحسوس، واستخفافهم بالأحكام الكلّيّة. فقد أنكروا الماهيّات الكلّيّة الّتي تمثّل حقائق الأشخاص في الخارج، وموضوعات الأحكام العقليّة البرهانيّة، وأنّها مجرّد أسماءٍ فارغةٍ تشير إلى الأشخاص الخارجيّة لا غير.

يقول الدكتور النشار: «إنّ المنطق الرواقيّ منطقٌ حسّيٌّ لا يعترف

(1) النشار، مناهج البحث، ص 40.

إلّا بوجود الأشخاص، وهذا هو الاتّجاه الاسميّ في الرواقيّة، وينكر استناد الماهيّة إلى الجنس والفصل، والحدّ عندهم هو تعديد الصفات الخاصّة بكلّ موجودٍ»[1]. يعني مجرّد حدٍّ اسميٍّ لا غير.

ثمّ يضيف قائلًا: «غالبيّة المتكلّمين رواقيّون في هذه النقطة، يذهبون إلى أنّ الماهيّة ليست بشيءٍ على الإطلاق، وأنّ الكلّيّ لا وجود له في الخارج، إنّما الكلّيّات أسماءٌ تستخدم في التخاطب فحسب»[2].

وقد كان لهذا الاتّجاه الاسميّ الشائع أكبر الأثر السلبيّ على تفكير ابن تيميّة كما سيأتي لاحقًا.

والجدير بالذكر أنّ هذا الاتّجاه الاسميّ قد ظهر في الفكر الغربيّ الحديث، وكان له أكبر الأثر في ظهور الوضعيّة المنطقيّة وسائر الاتّجاهات المادّيّة في الغرب المعاصر بعد ذلك كما ذكرناه سابقًا.

الثالث: اعتمادهم الحدّ الاسميّ دون الماهويّ

إنّ من أهمّ الأسباب ـ في نظري ـ الّتي دعت الكثير من الأصوليّين إلى إنكار الحدّ الماهويّ واستبداله بالحدّ الاسميّ هو عداؤهم للفلسفة الإلهيّة الأرسطيّة ـ كما سيصرّح ابن تيميّة بذلك لاحقًا ـ وكذلك تنكرهم لأصل العلّيّة الفلسفيّ، حيث كانوا يرون أنّ التمسّك به لا

---

(1) المصدر السابق، ص 42.

(2) المصدر السابق، ص 57.

سيّما في مورد الباري تعالى يستلزم قدم العالم وما يسمّونه بالجبر الفلسفيّ المنافي لإرادته المطلقة، كما يذهب الأشاعرة ومن تابعهم من الأصوليّين، بالإضافة إلى توهّمهم أنّه سيحيل معاجز الأنبياء.

يقول الدكتور النشار: «إنّ العلّة الّتي دفعت المتكلّمين الأوائل لعدم قبول المنطق الأرسطي هو أنّ المتكلّمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو فكان من البدهيّ ألّا يقبلوا منهاج البحث الّذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا»(1).

يقصد منهاج البحث المنطقيّ البرهانيّ المبنيّ على العلّيّة والماهيّة وأسبابها الذاتية، وقد صرّح الغزاليّ في كتبه بنفي أصل العلّيّة، حيث قال:

«الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا، وما يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، إنّ إثبات أحدهما لا يتضمّن على الإطلاق إثبات الآخر ولا نفي أحدهما يتضمّن على الإطلاق نفي الأخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الأخر، مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وقطع الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وغير هذا في كلّ المشاهدات المتقارنة في الطبّ والنجوم والصناعات والحرف، أمّا هذا الاقتران فهو يعود إلى

---

(1) المصدر السابق، ص 99.

ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريّةً في نفسه. بل إنّ في مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل، وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة، وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة»[1].

ثمّ أشار الدكتور النشار إلى الدافع وراء تنكّر الغزالي لهذا المبدإ البدهيّ فقال: «إنّ الدافع الحقيقيّ لنقد العلّيّة عند الغزاليّ هو أنّه تطبيق هذا المبدإ في السمعيّات سيحيل معجزة الأنبياء»[2].

أي أنّه يتوهّم أنّ الإيمان بنظام العلل إمّا سيجعل وقوع المعجزة محالًا لاستحالة اختلال نظام السببيّة، أو سيجعل سبب المعجزة هي الأسباب الطبيعيّة وليس الله تعالى، وبالتالي تنتفي حجّيّتها الإلهيّة!

ثمّ أشار إلى نكتةٍ مهمّةٍ في اجتناب أكثر الأصوليين للحدّ الماهويّ والاكتفاء بالحدّ الاسميّ، هو ارتباطه بالمباحث الميتافيزيقيّة المبنيّة على العلّيّة الفلسفيّة، حيث قال: «تردّد مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسططاليسيّين واضحٌ تمامًا من ناحيتين، الناحية الأولى إذا ما بحثنا في الغاية من التعريف بالحدّ الحقيقيّ عند أرسطو، فإنّ ما يقصد من تعريف الشيء هو التوصّل إلى الماهيّة أو الكنه بواسطة الحصول على الصفات الذاتيّة له ـ أي الجنس والفصل؛ لأنّ

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 239.

(2) النشار، مناهج البحث، 163.

التعريف بالحدّ الحقيقيّ هو الدالّ على ماهيّة الشيء، ومجرّد استناد التعريف بالحدّ الحقيقيّ إلى الماهيّة يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسطاليسيّة وتردّدها كتبهم، هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى يثبت اتّصال مبحث الحدّ بالمباحث الميتافيزيقيّة والفيزيقيّة عند أرسطو، ثمّ عند الشرّاح المشّائين من بعده، استنادَ الحدّ الحقيقيّ على مبحث العلل. فقد عني أرسطو بتوضيح الصلة بين الحدّ ومبحث العلل، وتابعه الإسلاميّون متابعةً تامّةً»[1].

وذكر أيضًا أنّ الحدّ الأصوليّ هو الحدّ الاسميّ المميّز للأشياء وليس الكاشف عن حقيقتها، وهو نفس كلام ابن تيميّة كما سيأتي بعد ذلك، قال: «أمّا الحدّ عند الأصوليّين ـ وغايتهم من الحدّ مجرّد التمييز ـ فيرجع إلى قول الواصف: إنّه القول المفسّر لاسم الحدّ وصفته عند مستعمله على وجهٍ يخصّه ويحصره، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو فيه»[2].

ثمّ أكّد على ذلك بقوله: «وينقد الأصوليّون مبحث الحدّ من حيث اتّصاله بمبحث العلل»[3].

يعني أنّ المشكلة تكمن في أنّ الاعتراف بوجود الماهيات الحقيقيّة

---

(1) المصدر السابق، ص 61.

(2) المصدر السابق، ص 101.

(3) المصدر السابق، ص 106.

الّتي تشكل حقائق الأشياء وعللها الداخليّة عند الفلاسفة وإدراكها العقليّ المستقلّ بالحدّ الماهويّ، يعني فتح باب الفلسفة الإلهيّة والاعتراف بوجود نظام العلل الوجوديّ المنافي لرؤية الكثير من المتكلّمين لا سيّما الأشاعرة منهم؛ لذلك تجدهم يؤكّدون على نفي الحدّ الماهويّ، وقد انعكس ذلك بكلّ وضوحٍ في آراء ابن تيميّة المنطقيّة، وهذا يؤكّد عدم نزاهتهم العلميّة وفقدانهم للموضوعيّة، وانطلاقهم من مبحث رؤيتهم للوجود لتأسيس مبحثهم المعرفيّ، حيث يعتقدون ثمّ يستدلّون.

ولكن من الجدير بالذكر أنّ ابن تيميّة لم ينكر هذا الأصل خلاف المشهور قبله، ومع ذلك فقد رفض وجود الماهيّة وتبنّي المذهب الاسميّ لأسبابٍ أخرى مرتبطةٍ بالميتافيزيقا، وسوف نشير إليها في موضعها إن شاء الله تعالى.

يقول الدكتور النشار: «إنّ المدرسة السلفيّة الحقيقيّة أنكرت العلّيّة الأرسطاليسيّة، وتوصّلت أيضًا إلى فكرة الاقتران والعادة، وأنكر ابن تيميّة هذا، وكان موقفه هذا غير متناسقٍ مع هجومه العنيف على المنطق الأرسطيّ»[1].

أي أنّه يتعجّب هنا ـ كمفكّرٍ أشعريٍّ ـ من ابن تيميّة لقبوله

(1) المصدر السابق، ص 165.

بقانون السببيّة مع إنكاره للماهيّة؛ لابتناء المنطق الأرسطيّ على مبدإ العلّيّة، ولكنّه إشكال في غير محلّه؛ لأنّ ابن تيميّة يصرّح ـ كما سيأتي ـ بأنّ الاعتقاد بوجود حقيقةٍ غير الله تعالى، وهي الماهيّة تكون في ذاتها ليست إلّا هي فوق الزمان والمكان يؤدّي إلى الاعتقاد بقدم العالم، وأيضًا لاعتقاده أنّ معرفة حقائق الأشياء متعذّرةٌ على عقل الإنسان، وأمّا إيمانه بأصل العلّيّة فلأنّ هذا هو مقتضى العقل الفطريّ السليم، ولبداهته الشديدة، فالعجب ممّن أنكره.

الرابع: اعتماد الأوائل على القياس التمثيليّ في الغالب

من المعلوم أنّ القياس التمثيليّ بحسب قواعد المنطق الأرسطيّ لا يفيد إلّا الظنّ؛ لأنّه انتقالٌ من حكمٍ جزئيٍّ معلومٍ ـ وهو الأصل ـ إلى إثبات حكمٍ جزئيٍّ آخر مجهولٍ وهو الفرع؛ لتشابههم العرضي في بعض الصفات، على أساس الظنّ أنّ ملاك الحكم على الأصل هو نفس الصفات المشتركة الموجودة في الفرع أيضًا، وهو انتقالٌ ظنّيٌّ، وإذا افترضنا إحرازنا لملاك الحكم بنحوٍ يقينيٍّ، فإنّه حينئذٍ ينقلب القياس التمثيليّ إلى قياسٍ اقترانيٍّ يفيد اليقين، ويصبح التمثيل حشوًا.

وقد ادّعى المتكلّمون الأوائل من أمثال الإيجيّ والجوينيّ والنوبختيّ وأبي الحسن الأشعريّ، وكذلك الكثير من الفقهاء الأصوليّين كأبي حنيفة والشافعيّ أنّ القياس التمثيليّ الّذي سمّوه قياس الغائب على الشاهد هو قياسٌ يقينيٌّ، وأيضًا قسّموا التمثيل إلى قسمين ظنّيٍّ

مظنون العلّة، وقياسٍ يقينيٍّ معلوم العلّة[1]، وهو كلامٌ باطلٌ بحسب ما أوضحناه سابقًا، وسيأتي لاحقًا.

وقد تأثّر ابن تيميّة بهؤلاء الأوائل من المتكلّمين وسمّاهم بنُظّار المسلمين كما سيأتي.

وسننقل الآن ما أورده الدكتور النشار حول هذا المبحث، وإن حاول أن يدافع عنهم ويثني عليهم كعادته، ويجعلهم روّادًا للفكر الغربيّ الحديث، قال: «وأمّا أوجه الخلاف بين القياس الأصوليّ والتمثيل الأرسططاليسيّ فيتبيّن فيما يأتي:

أوّلًا: أنّ المتكلّمين جميعًا وكثيرًا من الأصوليّين ـ قبل عصر الغزاليّ ـ اعتبروا القياس الأصوليّ أو قياس الغائب على الشاهد موصلًا إلى اليقين، وسنرى فيما بعد أنّ ابن تيميّة وشارح "سلم بحر العلوم" سيردّدان هذه الفكرة ويوضّحانها توضيحًا تامًّا، أمّا التمثيل الأرسططاليسيّ فلا يفيد إلّا الظنّ.

ثانيًا: أنّ الأصوليّين أرجعوا القياس إلى نوعٍ من الاستقراء العلميّ الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين، الأولى فكرة العلّيّة أو قانون العلّيّة، وتتلخّص في أنّ لكلّ معلولٍ علّةً، أي أنّ الحكم ثبت في

---

(1) راجع الفصل الأول والثاني من كتاب (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام) للدكتور النشار حول موقف الأصوليين الأوائل قبل الغزالي من الفقهاء والمتكلمين من المنطق الأرسطي.

الأصل لعلّة كذا، فحكم التحريم في الخمر معلولٌ بالإسكار.

والثاني هو قانون الاطّراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أنّ العلّة الواحدة إذا وجدت تحت ظروفٍ متشابهةٍ أنتجت معلولًا متشابهةً، "أي القطع بأنّ العلّة ـ علّة الأصل ـ موجودةٌ في الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول"، فإذا كنّا قد وجدنا الإسكار في الخمر، وجدنا التحريم، ثمّ وجدنا الإسكار في أيّ شرابٍ آخر جزمنا بوجود التحريم فيه، فهناك إذن نظامٌ في الأشياء واضطرادٌ في الحوادث»[1].

ولا شكّ أنّ من يعتمد منهم هذا النهج ينبغي أن يسلّم قبله بأصل العلّيّة الّذي نفاه أكثرهم.

ولكن ممّا سبق وأن بيّنّاه يتّضح مورد الخلل في هذا الكلام، وأنّ مجرّد تغيير المصطلحات لا يغيّر واقع الدليل، فما يسمّونه بالقياس المعلوم أو المنصوص العلّة ليس قياسًا تمثيليًّا، وإنّما هو قياسٌ اقترانيٌّ بامتيازٍ.

5 - ابن تيمية ومنهجه المعرفي

قال الشيخ الدمشقيّ الصالحيّ: «تقيّ الدين أبو العبّاس أحمد بن الشيخ الإمام العلّامة شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشيخ الإمام العلّامة شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد

(1) المصدر السابق، ص 112.

السلام بن أبي محمّدٍ عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمّد بن الخضر بن عليّ بن عبد الله بن تيميّة الحرّانيّ، نزيل دمشق وصاحب التصانيف التي لم يسبق إلى مثلها ... ولد شيخنا في العاشر من ربيع الأوّل سنة 661 هجرية، وقدم إلى الشام عام 667 ... وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مئتي شيخ ... وفي آخر حياته حبسه السلطان في سجن القلعة بسبب فتواه في شدّ الرحال إلى المقابر، وتوفى بعدها بسنتين في عام 728 هجرية»[1].

وعلى الرغم من الاختلاف الواقع بين تلامذته وأتباعه من كون ابن تيميّة إخباريًّا نصّيّ المنهج، أو أنّه عقلانيٌّ يوائم بين العقل والنصّ الديني، وهل أنّه يؤمن بالمعرفة العقليّة القبليّة أو لا، كما حدث بين بعض المعاصرين من أتباعه[2]، نتيجة عدم تنقيح محلّ النزاع في معنى المعرفة القبليّة الّتي استحدثها فلاسفة الغرب المحدّثون مثل ديكارت (René Descartes) وكانط (Immanuel Kant)، وعدم وضوح الدور المعرفي للحسّ بوصفه أداةً ومصدرًا في بناء المنظومة المعرفيّة عند الإنسان كما سيأتي لاحقًا، وبغضّ النظر عن هذه الاختلافات

---

(1) محمد الدمشقي الصالحي، العقود الدرية، ص 3.

(2) راجع النزاع القائم بين عبد الله الدعجاني في كتابه "منهج ابن تيميّة المعرفي"، ويوسف سمرين في كتابه "نظرية ابن تيميّة في المعرفة والوجود".

الشكليّة، فإنّ المطالع لكلمات ابن تيميّة في أكثر كتبه يدرك بكلّ وضوحٍ أنّ منهجه المعرفيّ مركّبٌ ومتداخلٌ، يحاول من خلاله أن يلفق بنحوٍ مشوّشٍ بين النقل والحسّ والعقل بحسب الظاهر، ممّا أوقعه في حالةٍ من القلق والاضطراب المعرفيّ.

ولكن في الحقيقة إذا أردنا أن نصنّف منهجه من الناحية المعرفيّة، فهو في الأساس صاحب منهجٍ حسّيٍّ مادّيٍّ بامتياز بتأكيده على أصالة المعرفة الحسّيّة الجزئيّة مطلقًا، وما تتضمّنه من المعارف النقليّة السمعيّة وأشرفيّتها على غيرها من مصادر المعرفة.

يقول عنه الدكتور النشار: «هذه النزعة الاسمية الحسّيّة من ناحيةٍ، والعمليّة البراغماطيقيّة من ناحيةٍ تسود تفكير هذا المفكّر العجيب، فلا يرى موجودًا في الخارج سوى الجزئيّ، ويرى أنّ ما في الذهن هو من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شيءٍ»[1].

ومن ناحيةٍ أخرى فهو سوفسطائيٌّ شكّاكٌ في أعلى الدرجات، بجحوده لواقعيّة الكلّيّات وأنّها مجرّد مقدّراتٍ ذهنيّةٍ اسميّةٍ مفروضةٍ، ونفيه لوجود الماهيّات الخارجيّة الّتي تشكّل موضوعات الأحكام العلميّة في أغلب مسائل العلوم، وذهابه إلى نسبية المبادئ العقليّة البدهيّة الأولى الّتي هي أساس العلم والمعرفة الحقيقيّة، وبالتالي انعكس كلّ ذلك بقوّةٍ على رؤيته الوجوديّة في صيرورته إنسانًا مادّيًّا بتمام معنى

(1) النشار، مناهج البحث، ص 259.

الكلمة، ومنكرًا لوجود كلّ ما وراء الطبيعة من المجرّدات، وإن اعترف سمعيًّا بوجود المبدإ الإلهيّ للكون، والرسالات السماويّة، كما سنبيّن.

وسنشير هنا إلى بعض كلماته الواضحة في هذا المجال، والّتي لا تحتمل التأويل أو التبرير بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

أولًا: منهجه الحسي المتطرف

قد عبّر ابن تيميّة عن نزعته الحسّيّة الشديدة بقوله: «فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[1].

ويقول أيضًا في موضع آخر: «إنّ الله جعل لابن آدم من الحسّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسّه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق الّتي نعرف بها الأشياء، فأمّا الكلام فلا يتصوّر أن يعرف بمجرده مفردات الأنبياء، إلّا بقياس تمثيلٍ أو مركّب ألفاظٍ، وليس شيءٌ من ذلك يفيد تصوّر الحقيقة، فالمقصود أنّ الحقيقة إن تصوّرها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحدّ القوليّ، وإن لم يتصوّرها بذلك امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدّ القوليّ»[2].

---

(1) ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 229.

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 28.

فالحقيقة عنده هي المحسوسة لا غير سواءً بالحسّ الظاهر أو الباطن، وأمّا ما عداها من الأقوال الشارحة فهي إمّا معرفةٌ موهومةٌ، أو معرفةٌ سطحيّةٌ من الدرجة الثانية.

وأيضًا نفيه لأيّ نحو من التقدّم والتأخّر غير الزمانيّ وغير المحسوس، فيقول: «إنّ التقدّم والتأخّر المعروف هو التقدّم والتأخّر بالزمان، فإنّ قبل وبعد ونحو ذلك، معانيها لازمةٌ للتقديم والتأخّر الزمنيّ، وأمّا التقدّم بالعلّيّة أو الذات مع المقارنة في الزمان، فهذا لا يعقل البتّة»[1].

كما يؤكّد على أصالة المعرفة الحسّيّة الجزئيّة وأشرفيّتها حتّى في الأوّليّات العقليّة البدهيّة، حيث يقول: «ومن المعلوم أنّ العقل إذا جزم بامتناع اجتماع النقيضين أو امتناع ارتفاعهما، سواءً كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا وهو التناقض الخاصّ، أو كانا وجودين، فإنّا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده في الموجودات التي نشهدها»[2].

وكذلك قوله: «الإنسان إذا تصوّر ما يتصوّره من معيّنٍ أو جزئه، فإنّ تصوّره لكون "هذا الكلّ المعيّن أعظم من جزئه" أسبق إلى عقله من أن يتخيّل أنّ كلّ "كلٍّ أعظم من أجزائه"، فهو يتصوّر أنّ بدنه أعظم من يده ورجله، وأنّ السماء أعظم من كواكبها، والجبل أعظم

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 171.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 123.

من بعضه، والمدينة أعظم من بعضها، ونحو ذلك، قبل تصوّر القضيّة الكلّيّة الشاملة لجميع هذه الأفراد؛ ولذلك إذا تصوّرنا شيئًا معيّنًا يعلم أنّه لا يكون موجودًا معدومًا في حالٍ واحدةٍ، قبل أن يتصوّر أنّ "كلّ نقيضين لا يجتمعان"؛ ولذلك إذا تصوّر سوادًا معيّنًا علم أنّه لا يكون اللون الواحد سوادًا بياضًا، قبل أن يتصوّر أنّ "كلّ ضدّين لا يجتمعان"»[1].

أقول: وهذه النزعة الحسّيّة المادّيّة قد تأثّر بها ابن تيميّة من الاتّجاه الرواقيّ اليونانيّ الّذي تغلغل في العالم الإسلاميّ ـ كما سبق وأن ذكرنا في السابق ـ هذا الاتّجاه الّذي كان مخالفًا بشدّةٍ للمنطق الأرسطيّ، ويتمتّع بنزعةٍ حسّيّةٍ مادّيّةٍ كبيرةٍ.

يقول الدكتور يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية": «الرواقيّون مادّيّون، فكلّ معرفةٍ هي عندهم معرفةٌ حسّيّةٌ أو ترجع إلى الحسّ، والأصل في المعرفة أنّ الشيء يطبع صورته في الحسّ بفعلٍ مباشرٍ... والمعرفة الّتي من هذا القبيل فكرةٌ حقيقيّةٌ يقينيّةٌ تمتاز بالقوّة والدقّة والوضوح، تحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ويستحيل الخلط بينها وبين فكرةٍ أخرى»[2].

ويضيف: «وكون الموجود جسميًّا والمعرفة حسّيّةً عندهم يستتبع

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 152.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 268.

أنّ موضوع القضيّة جزئيٌّ ... فالقضيّة هي العبارة الدالّة على صدور فعلٍ عن فاعلٍ، وليست وضع نسبةٍ بين معنيين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو»[1].

ثانيًا: منهجه النسبي السفسطائي

ربّما يعترض علينا بعضهم بأنّ ابن تيميّة عالمٌ يؤمن بالواقع وإمكان التعرّف عليه، فكيف يكون سفسطائيًّا، فأقول: لا شك أنّ من أبرز مظاهر السفسطة المعرفيّة هو القول بنسبيّة المعارف الإنسانيّة، وفي مقدّمتها المبادئ العقليّة البدهيّة الأولى الّتي ترتكز عليها كلّ المعارف الإنسانية الأخرى، كما اشتهر عن السفسطائي الشهير بروتاغوراس (Protagoras) قوله: «الإنسان مقياس كلّ شيءٍ، فما رآه موجودًا فهو موجودٌ، وما رآه معدومًا فهو معدومٌ»[2].

يقول الدكتور يوسف كرم نقلًا عن بيرون (Pyrrho) الشكّاك الشهير: «والشاكّ يقرّ أنّ الشيء الفلانيّ يبدو له أبيض، وأنّ العسل يبدو لذوقه حلوًا، وأنّ النار تحرقه؛ ولكنّه يمتنع عن الحكم بأنّ الشيء أبيض، وأنّ العسل حلوٌ، وأنّ من طبيعة النار أن تحرق»[3].

وينقل أيضًا عن الشكّاك الشهير أنيسيديموس (Aenesidemus)

---

(1) المصدر السابق، ص 269.

(2) المصدر السابق، ص 46.

(3) المصدر السابق، ص 278.

ـ في حججه التشكيكيّة العشرة المعروفة، والّتي تأثّر بها ابن تيميّة ـ قوله: «كلّ شيءٍ نسبيٌّ بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك، فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار إلى أعلى أو أسفل بنفسه، بل بالنسبة إلى شيءٍ آخر، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن، فليس شيءٌ مدركًا في نفسه»[1].

والأمر الغريب أنّ ابن تيميّة مع اعترافه بهذه البدهيّات الأوّليّة وضرورتها المعرفيّة، إلّا أنّه يعود ليناقض نفسه، وينفي إطلاقها بين الناس، وبالتالي تسقط قيمتها ومشروعيّتها العلميّة بسقوط إطلاقها، فيكون قد جمع بين السفسطة والتناقض في المنهج.

فدعونا أوّلًا نرَ ما يقوله عن المعرفة العقليّة الضروريّة، حيث يقول: «كلّ علمٍ ليس بضروريٍّ لا بدّ أن ينتهي إلى علمٍ ضروريٍّ؛ إذ المقدّمات النظريّة لو أثبتت بمقدّماتٍ نظريّةٍ دائمًا لزم الدور القبليّ، أو التسلسل في المؤثّرات في محلٍّ له ابتداءٌ، وكلاهما باطلٌ بالضرورة وباتّفاق العقلاء»[2].

ويقول أيضًا: «فلو لم يكن عند الإنسان علمٌ، إلّا وهو مسبوقٌ بعلمٍ آخر، للزم من هذا أن لا يحصل عنده علمٌ ابتداءً؛ ولذا يرى أنّه لا بدّ من

---

(1) المصدر السابق، ص 282.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 309.

علومٍ بديهيّةٍ أوّليّةٍ، غاية البرهان أن ينتهي إليها»[1]. والجدير بالذكر هنا أنّ هذا الكلام والبيان كلّه بمصطلحاته العلميّة المنطقيّة المدرسيّة قد تعلّمه واقتبسه ابن تيميّة من الحكماء والفلاسفة، وليس من الحسّ أو من النصوص الدينيّة أو مأثورات السلف الصالح.

ثمّ يعود في مكانٍ آخر لينقض كلامه ويقول: «وحينئذٍ فيقال: كون العلم بديهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة، مثل كون القضيّة يقينيّةً أو ظنّيّةً؛ إذ قد يتيقّن زيدٌ ما يظنّه عمرٌو، وقد يبده زيدٌ من المعاني ما لا يعرفه غيره إلّا بالنظر، وقد يكون حسّيًّا لزيدٍ من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرٍو، وإن كان كثيرٌ من الناس يحسب أنّ كون العلم المعيّن ضروريًّا أو كسبيًّا، أو بديهيًّا، أو نظريًّا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلطٌ عظيمٌ، وهو مخالفٌ للواقع»[2].

ثمّ يقول: «وكذلك العقليّات، فإنّ الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهيّ عنده والضروريّ ما ينفيه غيره، أو يشكّ فيه، وهذا بيّنٌ في التصوّرات والتصديقات، وإذا كان ذلك من الأمور النسبيّة والإضافيّة أمكن

---

(1) المصدر السابق.

(2) ابن تيمية، الردّ على المنطقيّين، ص 55.

أن يكون بديهيًّا عند بعض الناس من التصوّرات ما ليس بديهيًّا لغيره، فلا يحتاج إلى حدٍّ»[1].

ثالثًا: مادية رؤيته

وهذا من لوازم تفكيره الحسّيّ، وعاقبة كلّ من يجعل عقله في عينيه، فقد ذهب ابن تيميّة إلى أنّ عمليّة التفكير برمّتها هي عمليّةٌ حسّيّةٌ مادّيّةٌ تدور داخل المخّ والدماغ كما يزعم المادّيّون المحدثون، فتجده يقول: «مبدأ الفكر والنظر الدماغ»[2].

يقول الدكتور سعيد فودة في نقده لمنهج ابن تيميّة: «أمّا المجرّدات والكلّيّات فلا يعترف ابن تيميّة بقيمتها الحقيقيّة إلّا في مجال المحسوسات»[3].

ثمّ يضيف قائلًا: «الكلام الّذي ينصّ عليه ابن تيميّة ... كلامٌ في غاية الخطورة؛ لأنّه في الحقيقة إلغاء للمعقولات ولرتبة العقول، وهو مطابقٌ في هذا لمذهب الحسّيّين الملاحدة من أمثال السُّمَنية قديمًا وأمثال ملاحدة الغرب في هذه العصور»[4].

كما أكّد ابن تيميّة في أكثر من مورد «أنّ ما هو المحسوس

---

(1) المصدر السابق، ص 55.

(2) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ج 9، ص 162.

(3) سعيد فودة، الكاشف الصغير عن عقائد "ابن تيميّة"، ص 39.

(4) المصدر السابق، ص 55.

والمتخيّل هو الموجود، وما ليس بمحسوسٍ فلاوجود له»[1].

وممّا يؤكّد مادّيّته أيضًا دفاعه عن طائفةٍ من الطوائف الهنديّة المادّيّة الملحدة الّتي كانت لا تؤمن إلّا بما يُحسّ بالفعل أو بالقوّة، وسمّيت بـ "السُّمَنية"، إذ نجده يقول: «القوم كانوا يقولون: لا يكون شيءٌ موجودًا إلّا أن يمكن إحساسه، فلا يصدق الإنسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ ...

ثمّ يقول مصوّبًا هذا الأصل: «ما ذكروه عن السُّمَنية إنّما كان أصل قولهم: إنّ الموجود لا بدّ أن يمكن أن يكون محسوسًا بإحدى الحواسّ، لا أنّه لا بدّ لمن أقرّ به أن يحسّ به، وهذا الأصل الّذي قالوه عليه أهل الإثبات، فإنّ أهل السنّة والجماعة المقرّين بأنّ الله تعالى يُرى متّفقون على أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا»[2].

وذهب ابن تيميّة إلى إمكان رؤية الله تعالى بالعين الباصرة يوم القيامة، وأنّ سبب عدم رؤيتنا له في الدنيا هو ضعف أبصارنا وليس لامتناع رؤيته في نفسه! يقول: «وإنّما لم نره في الدنيا لعجز أبصارنا،

---

(1) انظر: ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229 و230 و238؛ ج 2، ص 353؛ درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262 و263.

(2) بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، ج 2، ص 341.

لا لامتناع الرؤيا، فهذه الشمس إذا حدّق الرائي البصر في شعاعها ضعف عن رؤيتها لا لامتناع في ذات المرئيّ، بل لعجز الرائي، فإذا كان في الدار الآخرة أكمل الله قوى الآدميّين حتّى أطاقهم رؤيته»(1).

فالموجود عنده يساوق كلّ ما يُحسّ بالفعل أو بالقوّة، وبالتالي فهو مادّيٌّ بامتيازٍ؛ ولذلك نجد من أتباعه المتأخّرين والمتعصّبين له يُدرجه ضمن المدرسة المادّيّة بكلّ صراحةٍ، حيث نجده يقول: «وأهمّ النتائج الّتي وصلت إليها هذه الرسالة، أنّ موقف ابن تيميّة الفلسفيّ في نظريّة المعرفة يندرج تحت إطار الفلسفة المادّيّة، وأنّه لا يقول بالمعرفة القبليّة، وأنّ الدراسات الّتي خالفت هذه النتيجة لم تكن صحيحةً، في عرض موقف ابن تيميّة وتصويره»(2).

والأمر الغريب أنّ صاحب هذه الرسالة يدافع بكلّ قوّةٍ عن المدرسة المادّيّة، وينفي عنها تهمة الإلحاد والانحلال الأخلاقيّ، ويعتبر ذلك خلطًا بين البحث الفلسفيّ والأخلاقيّ، حيث يقول:

«أمّا الخلط بين المعنى الأخلاقيّ السلبيّ للمادّيّ، بأنّه لا يوجد عنده مثلٌ عليا مع المادّيّة كمفهومٍ فلسفيٍّ له تعلّقٌ بنظريّة المعرفة، فهذا خلطٌ بين مجالين: بين نظريّة المعرفة وبين نظريّة الأخلاق؛

(1) ابن تيميّة، منهاج السنّة، ج 2، ص 332.

(2) يوسف سمرين، موقف ابن تيميّة من المعرفة القبليّة (رسالة ماجستير)، المقدّمة.

فكون الإنسان ماديًّا لا يمنعه أبدًا من أن يكون له مثلٌ أعلى، وأن يناضل من أجل انتصاره»[1].

ونحن لن نعلّق على كلامه هنا، كما أنّنا لا شأن لنا بإيمان ابن تيميّة وتديّنه، فأمره موكولٌ إلى خالقه ليحاسبه على قدر نواياه، وإن كنّا نرى أنّ ابن تيميّة بناءً على منهجه الحسّيّ المادّيّ هو مؤمنٌ ومتديّنٌ بالعرض والاتّفاق؛ لنشوئه بالصدفة في مجتمعٍ متديّنٍ مفعمٍ بالمشهورات والمقبولات الدينيّة السمعيّة التقليديّة، ولو نشأ في بيئةٍ غير دينيّةٍ لكان له وضعٌ آخر مختلفٌ تمامًا، ولكنّ الكلام على اللوازم الخطيرة لهذا المنهج الحسّيّ السفسطائيّ، وتلك الرؤية المادّيّة، وسيكون لنا تعليقٌ نقديٌّ مفصّلٌ ضمن نقدنا لمباحث كتابه "الردّ على المنطقيّين" إن شاء الله تعالى.

رابعًا: النزعة العامية التقليدية

من الأمور المستهجنة والغريبة أنّك تجد ابن تيميّة يسعى في هذا الكتاب إلى تحقير الأساليب العلمية الدقيقة والرصينة للمناطقة والحكماء، ويشجّع على الجهل والتسطيح والانقياد والتقليد الأعمى تحت شعار الإيمان والتسليم، والدعوى إلى سلوك طريق العوامّ

---

(1) يوسف سمرين، نظريّة ابن تيميّة في المعرفة والوجود، ص 98.

والبسطاء، كقوله في وصف المناطقة: «يسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلّفة، وليس لذلك فائدةٌ إلّا تضييع الزمان، وإتعاب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان»[1].

وهذه النزعة العامّيّة الشعبويّة تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ النزعة السفسطائيّة الشكّاكيّة عند الإغريق، وهي في غاية البعد عن روح الإسلام الداعية إلى التعقّل والتفكّر وطلب العلم بكلّ وسيلةٍ.

يقول الدكتور يوسف كرم: «كان الشُّكّاك يرون في الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبيّة وسيلةً إلى الراحة والاطمئنان»[2].

وللدكتور يوسف كرم حول هذه النزعة الشكّاكيّة الشعبويّة كلمةٌ عميقةٌ وباعثةٌ على التأمّل والاعتبار، حيث يقول:

«ومعنى هذا أنّ اليأس من بلوغ العلم يردّ الشاكّ إلى موقف الرجل الساذج مع هذا الفارق، وهو أنّ الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء، والشاكّ يعتقد أن ليس هناك تفسيرٌ يبحث عنه، أو أنّ هذا التفسير ممتنع المنال، ولكن مهما يحرص الشكّاك على تعليق الحكم فإنّ الحياة تضطرّهم إلى قبول اليقين، فإذا قبلوه إلى هذا الحدّ

---

(1) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيّين، ص 73.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 277.

المتواضع الّذي ذكرنا لم يعد هناك مانعٌ من قبوله إلى حدٍّ أكبر، بل إنّ فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيًّا كان مقداره، وتؤدّي به إلى الأسباب الأولى الّتي هي أصول العلم»[1].

6 - دافع ابن تيمية لتدوين كتابه

لا شكّ أنّ ابن تيميّة قد تأثّر كثيرًا على المستويين الذهنيّ والنفسيّ بالجوّ السلبيّ المتقدّم عليه من التنفير من المنطق كردّ فعلٍ على محاولة الغزاليّ في إقحامه في الكلام والأصول، والّتي توّجت بفتوى ابن الصلاح في تحريم المنطق وأنّه مدخل الشرّ، ومطالبته وليّ الأمر بإخراج مدرّسي المنطق من المدارس الدينيّة وعرضهم على السيف حتّى يستتابوا، وفي نظرنا أنّ الدافع لابن تيميّة لتدوين هذا الكتاب ـ وكما سيظهر من خلال كلماته في كتبه المختلفة ـ هو عدّة عوامل:

الأوّل: أنّ المنطق منشؤه يونانيٌّ، ومتأثّرٌ بالثقافة اليونانيّة، وهو لا يتصوّر أبدًا ولا يمكنه أن يصدّق أن يتعلّم العرب المسلمون الموحّدون قواعد التفكير الصحيح من اليونانيّين الوثنيّين.

الثاني: أنّه يرى أنّ منطق أرسطو يُعظّم من قيمة الكلّيّ على حساب الجزئيّ، ويجعل علم الله علمًا كلّيًّا فوق العلم بالجزئيّات.

---

(1) المصدر السابق، ص 285.

الثالث: المنطق مبنيٌّ على وجود الماهيّة الّتي تمثّل حقائق الأشياء عندهم، وأنّ للعقل أن يدركها بالحدّ بنحوٍ مستقلٍّ، وهي في ذاتها فوق الزمان والمكان ممّا يؤدّي إلى الاعتقاد بقدم العالم.

وهذا العامل الثاني والثالث في نظر ابن تيميّة من الأسباب الّتي أدّت إلى وقوع الانحرافات العقديّة عند الفلاسفة.

الرابع: أنّ المنطق الأرسطيّ يُعلي من مقام البرهان العقليّ المستقلّ ويجعله أعلى مراتب الإدراك، ويقلّل من شأن المقبولات والمشهورات الدينيّة، ممّا قد يوحي للإنسان باستغنائه بعقله عن الدين، أو تقدّم العقل عليه.

ومن أجل كلّ هذا سنجد أنّ ابن تيميّة قد سعى سعيًا حثيثًا في كتابه لإبطال الماهيّة والحدّ الماهويّ، وتسطيح الكلّيّات وتعظيم الجزئيّات الحسّيّة، وتهميش القياس والبرهان وتعظيم التمثيل والمشهورات والمقبولات، هذا بالإضافة إلى تشويه عقائد الفلاسفة ورميهم بالشرك والزندقة كعادته.

وممّا تقدم يتبين لنا أنّ الدوافع الّتي تقف وراء نقد ابن تيميّة للمنطق الأرسطيّ ربّما لا تكون دوافع علميّةً موضوعيّةً بقدر ما هي دوافع نفسيّةٌ وأيديولوجيّةٌ في المقام الأوّل.

ولكن ـ ومع كلّ ذلك ـ فإنّ من الإنصاف أن نقول إنّ ابن تيميّة لم يتّبع طريق مَن قبله من الفقهاء والمحدّثين في الاكتفاء بالتحريم

والتكفير، وإنّما اعتمد في الأساس على النقد المنهجيّ للمنطق الأرسطيّ، وحاول أن يطرح ـ من وجهة نظره ـ منطقًا إسلاميًّا قرآنيًّا بديلًا، ولم يكتف ببيان مخالفة المنطق لصحيح المنقول، بل لصريح المعقول أيضًا بحسب رأيه، وهو ممّا يُحسب له من الناحية العلميّة، بغضّ النظر عن مدى توفيقه في ذلك.

7 - كتاب "الرد على المنطقيين"

اعتمدت في نقدي لهذا الكتاب على النسخة المنقّحة من النسخة الأصليّة التي أملاها الشيخ ابن تيميّة بنفسه، والموجودة في المكتبة الآصفيّة بحيدرآباد بالهند، والّتي حقّقها بعناية الشيخ عبد الصمد الكتبيّ.

ونودّ هنا أن نشير إلى أمرين يتعلّقان بهذا الكتاب المشهور:

أولًا: ما قيل في الكتاب

ولا بأس بأن نشير لبعض ما قيل في الثناء على هذا الكتاب؛ ليتبيّن لنا أهمّيّته ومكانته عند الكثير من المسلمين من مختلف المذاهب، ومدى تأثّر فلاسفة الغرب المحدثين به:

1ـ قال الناشر في مقدّمة الكتاب: «هذا سفرٌ جليلٌ، للناقد البصير، الإمام شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة ...، في نقد المنطق اليونانيّ الّذي اقتحم العالم الإسلاميّ عند ترجمة علوم الأوائل، ولقد أدّى التأثّر به واعتبار قضاياه مسلّماتٍ لا يتطرّق إليها

الشكّ، إلى التنافر بين النقل والعقل، وأدّى إلى الكثير من الخصومات في مسائل العقيدة، ولم يأل المتبصّرون من أئمّة العلم يحذّرون من الخوض فيه والولوج في مضايقه، إلى أن تسلّم راية الدفاع عن الإسلام في القرن السابع الإمام المجاهد الناقد ابن تيميّة ...، فقام بالكشف عن دخائل هذا الفنّ وتمييز صوابه من خطئه، ونظر فيه نظرة الفاحص المدقّق، بعد أن تسلّح بعلوم النقل بحيث لا تزعزعه الترّهات، وكان نتيجة هذه الدراسة الفاحصة هذا الكتاب المسمّى "كتاب الردّ على المنطقيّين" الّذي اختصره الإمام السيوطيّ ... في كتابه "جهد القريحة في تجريد النصيحة" وفيه سمّى كتاب ابن تيميّة باسمٍ آخر وهو: "نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان"».

2ـ وقال فيه محقّق الكتاب الشيخ عبد الصمد الكتبيّ: «كتاب "الردّ على المنطقيّين" وما أدراك ما "كتاب الردّ على المنطقيّين"! كتابٌ يبحث عمّا اتّخذوه أساسًا للفكر البشريّ منذ أقدم العصور قبل الإسلام، وتطوّراته في عهد الإسلام إلى عصر المصنّف، ويبيّن ما لذاك الأساس في الأفكار الإسلاميّة والعلوم الشرعيّة من عميق الأثر وعظيم السلطان، ثمّ يكشف ما فيه من فسادٍ وعوجٍ بتحقيقٍ دقيقٍ وبصيرةٍ نافذةٍ وجرأةٍ نادرة المثال، كتابٌ يفرق بين الحقّ والباطل ويميّز بين الصحيح والفاسد، ويهدي إلى صراطٍ

مستقيمٍ، ويقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهقٌ»[1].

3ـ وقال فيه الدكتور سليمان الندويّ في تقديمه للكتاب: «هذا كتابٌ لم ينسج على منواله ولم يسبق له نظيرٌ، فهو نقد ما قاله وأصّله وأسّسه أرسطو حكيم اليونانيّين في نقد أدلّة العقل وترجيح بعضها على بعضٍ بأصولٍ وقواعد وقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطإ في الفكر وترتيب المعلوم لتحصيل المجهول، وسمّاها "علم المنطق"».

ثمّ قال: «ولم يزل علماء المنقول من أئمّة الدين من المفسّرين والمحدّثين والفقهاء في معزل منه، حتّى حرّم منهم من حرّمه، ونُسب إلى الزندقة من نظر فيه، حتّى أنّ جلال الدين السيوطيّ ـ وقد كان من علماء المسلمين الّذين تبحّروا في هذه العلوم، وتوسّعوا في معرفة حقّهم من باطلهم ـ قد وضع رسالةً في تحريم علم المنطق».

وأضاف قائلًا: «ثمّ قدّر الله تعالى لهذه الأمّة المرحومة من علماء الدين رجلًا نافذ البصيرة غيورًا على الدين عارفًا بكتاب الله وسنّة رسوله، وبأقوال الحكماء ومميّزًا بين حقّهم وباطلهم، وعارفًا بفنون الحكمة كلّها وآراء عقلائهم كلّهم، ولم يقصر علمه على أرسطاليس وشارحه ابن سينا، بل نظر في علوم جميع طبقاتهم وعرف أفكار فرقهم وطوائفهم، فردّ هذا بهذا ورجّح ذاك بذاك، وهو

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 23.

العلّامة الإمام الحافظ ابن تيميّة صاحب هذا الكتاب».

ثمّ قال: «إنّ ابن تيميّة هو رائد دافيد هيوم واستيوارت مل في رفض الكلّيّات كأساسٍ للمعرفة البشريّة، واعتماد الاستقراء كطريقٍ أصيلٍ للمعرفة»[1].

4ـ أمّا الدكتور سامي النشار أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بجامعة الإسكندريّة فقد قال في حقّه: «أعظم كتابٍ في التراث الإسلاميّ عن المنهج، تتبّع فيه مؤلّفه تاريخ المنطق الأرسطاطاليسيّ والهجوم عليه، ثمّ وضع هو آراءه في هذا المنطق في أصالةٍ نادرةٍ وعبقريّةٍ فذّةٍ»[2].

وقد ربط الدكتور النشار بينه وبين راسل وستيوارت مل[3].

5ـ وقالت فيه المستشرقة الأستاذة أنكه فون كوجلجن (Anke von Kügelgen) أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة برن: «إنّ بذور التفكير الغربيّ متأثّرةٌ بفكر ابن تيميّة»[4].

6ـ وقال الدكتور عبد الرحمن الوكيل في مقدّمة كتاب "نقض المنطق": «في هذا تتجلّى العظمة الفكرية، والعبقرية الفتنة النادرة

---

(1) المصدر السابق، ص 15.

(2) النشار، مناهج البحث، ص 369.

(3) المصدر السابق، ص 184.

(4) نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد، ترجمة احمد فنجي، شبكة الألوكة.

للشيخ ابن تيمية ويحيف الباحثون على الحقّ والحقيقة حين ينسبون إلى بيكون وجون ستيوارت مل، وأضرابهما من مفكّري الغرب وفلاسفته الفضل الأوّل والأخير في تقويم المنطق الأرسطي، وضبط منطق الاستقراء ... لكن ابن تيمية كان أسبق منهم جميعًا، إذ نقد المنطق الأرسطي في عصر كان فيه ذلك المنطق الفكر المعبود، نقده نقدًا صحيحًا زلزل هيكله، وهتك قناع القداسة الزائف عن وجهه؛ ليبدو في صورته الحقيقية، ولكن كان لبيكون ومل من محتفٍ بهما، فذاع لهما ذلك الصيت البعيد»[1].

ثانيًا: مباحث الكتاب

قسم الشيخ ابن تيميّة مباحث كتابه النقديّ إلى أربعة أبوابٍ سمّاها بالمقامات، اثنان منهما ـ من وجهة نظره ـ يتعلّقان بالادّعاء السلبيّ للمناطقة بأنّ التصوّرات والتصديقات لا تُنال إلّا بالحدّ والقياس، والآخران يتعلّقان بالادّعاء الإيجابيّ بأنّ الحدّ والقياس يفيدان العلم بالتصوّرات والتصديقات، حيث يريد أن يبطل كلّ هذه الادّعاءات المنطقيّة، فقسّمها تحت هذه العناوين الأربعة الكلّيّة:

المقام الأوّل: ردّ قولهم: «إنّ التصوّرات لا تنال إلّا بالحدّ» أي نقد الادّعاء السلبيّ.

---

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، ص 12.

المقام الثاني: ردّ قولهم: «إنّ الحدّ يفيد العلم بالتصوّرات» أي نقد الادّعاء الإيجابيّ.

المقام الثالث: ردّ قولهم: «إنّ التصديقات لا تنال إلّا بالقياس».

المقام الرابع: ردّ قولهم: «إنّ القياس يفيد العلم بالتصديقات».

ولكن من الغريب أنّنا نجد أن ابن تيميّة يقرّ بنفسه في مجموع فتاويه بصحّة هذه القواعد المنطقيّة، وأنّ ما يخشاه فقط على المؤمنين أن يظنّوا بأنّ العلم منحصرٌ في هذه القواعد، ويشكّوا في اعتقاداتهم الدينيّة أو يعرضوا عنها، مع أنّه هنا قد تعرّض في نصف مباحث هذا الكتاب لإبطال أو تضعيف أغلب وأهمّ القواعد المنطقيّة، وهو تناقضٌ ظاهرٌ.

يقول ابن تيميّة في فتاويه: «فهذا موضعٌ ينبغي للمؤمن أن يتيقّنه، ويعلم أنّ هؤلاء القوم وغيرهم إنّما ضلّوا غالبًا من جهة ما نفوه وكذّبوا به لا من جهة ما أثبتوه وعلموه؛ ولهذا كان المنطق مظنّة الزندقة لمن لم يقوّ الإيمان في قلبه، حيث اعتقد أنّه لا علم إلّا بهذه الموادّ المعيّنة وهذه الصورة، وذلك مفقودٌ عنده في غالب ما أخبرت به الأنبياء، فيشكّ في ذلك أو يكذّب به أو يعرض عن اعتقاده والتصديق به، فيكون عدم إيمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد أنّه لا علم إلّا من هذه الموادّ المعيّنة ولا دليل عليه البتّة، وإن كانت مفيدةً للعلم، فالفرق

ظاهرٌ بين كونها تفيده و بين كونها تفيده ولا يحصل بغيرها»[1].

وبهذه المقدّمات تنتهي سلسلة المباحث التمهيدية للبحث، لندخل بعدها إلى متن الكتاب لنستكشف معًا بالبحث العلميّ الموضوعيّ مدى تهافت ما أورده المؤلّف من انتقاداتٍ على القواعد الرصينة للمنطق الأرسطيّ، ومدى واقعيّة ما أسماه بـ "المنطق الإسلاميّ البديل"، وما توفيقي إلّا بالله العليّ العظيم.

---

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى الكبرى، ج 9، ص 140.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

أسلوب ابن تيمية في كتابه ومنهجنا في الرد عليه

بعد الفراغ من بيان مباحث المقدّمات التمهيديّة للكتاب، نشرع بحول الله ـ تعالى ـ وقوّته في دفع ما أورده الشيخ ابن تيميّة من انتقادات في كتابه "الردّ على المنطقيّين" بمقاماته الأربعة السلبيّة والإيجابيّة الّتي أوردها على قوانين التصوّر والتصديق في المنطق الأرسطيّ.

ولكن قبل الشروع في دفع هذه الانتقادات في الفصول اللاحقة، ينبغي التأكيد أوّلًا في هذا الفصل على عدّة أمورٍ متعلّقةٍ بأسلوب ابن تيميّة بنحوٍ عامٍّ في معظم كتبه، وكيفيّة تعامله مع مخالفيه، وتأثيره على ذهنيّة القارئ ونفسيّته، وهو ما استعمله بكلّ ما أوتي من قوّة في كتابه هذا، حيث لم يدّخر وسعًا في التوسّل بكلّ أساليب السفسطة والمغالطات الذاتيّة والعرضيّة الّتي أوردها وحذّر منها المعلّم الأوّل أرسطو، وسائر الحكماء من بعده في باب المغالطة في المنطق، والّتي لولا اطّلاعه عليها مسبقًا واستفادته منها ما استطاع أن يورد كلّ هذه الانتقادات والتشكيكات الكثيرة الّتي انخدع بها الكثيرون من البسطاء وغير المتخصّصين في الفنّ.

وسوف أشير بعد بيانها إلى منهجنا العلميّ البرهانيّ في تعاملنا مع جربزاته ومراوغاته وتمويهاته الكثيرة في هذا الكتاب بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ، بعيدًا عن الردّ بالمثل، والوقوع في مستنقع الجدل العقيم، والمتاهات الّتي يسعى ابن تيميّة لاستدراج خصومه إليها.

أولاً: أسلوب ابن تيمية

إنّ الشيخ ابن تيميّة على الرغم من قوّة حفظه وسعة اطّلاعه، وسعيه لسلوك طريقٍ منهجيٍّ في نقده لأصول المنطق الأرسطيّ دون الاكتفاء بالتحريم والتكفير والتهديد، إلّا أنّه ـ للأسف الشديد ـ لم يعتمد أسلوبًا علميًّا موضوعيًّا مستقيمًا أثناء نقده العلميّ للمسائل المنطقيّة، وسلك في كثيرٍ من الأحيان سبيل العاجز في اعتماده الأساليب الخطابيّة التهويليّة والتخييليّة والمغالطيّة في دعم ما أورده من انتقاداتٍ متعدّدةٍ، ولعلّه قد استشعر بأنّ هذا هو السبيل الوحيد للوصول إلى أغراضه النقديّة في تدوين هذا الكتاب.

ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الأساليب من خلال ما استقرأناه من مباحث الكتاب:

1ـ الإفراط في استعراض وجوه النقد وإيراد كلّ ما يمكن إيراده لإرهاق ذهن القارئ، حيث أورد أكثر من عشرين وجهًا لإبطال الحدّ، مع كون الكثير منها مكرّرةً ومتداخلةً مع غيرها، وبعضها الآخر ضعيفةً للغاية كما سيتبيّن.

وقد أشار الدكتور النشار ـ مع تعظيمه لابن تيميّة ـ لهذا الأسلوب قائلًا:

«وعدم وجود النظام الدقيق في كتابات ابن تيميّة من ناحيةٍ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحيةٍ أخرى يدعونا إلى وضع

منهاجٍ نسير عليه في دراستنا لفكر ابن تيميّة المنطقيّ»[1].

2ـ الإفراط في الاستطرادات الكثيرة الّتي لا علاقة لها بموضوع البحث والباعثة على الملل في الكثير من الأحيان؛ ليرهق القارئ ويشتّت ذهنه ويمنعه من التركيز في كلامه، وهي من أشهر أساليب المغالطة، حيث نجده قد أقحم العشرات من المباحث اللغويّة والفلسفيّة والكلاميّة والأصوليّة والفقهيّة والرجاليّة في البحث، بالإضافة إلى الاستشهاد بعشرات الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة والقصص والروايات التاريخيّة وأقوال الرجال المتناثرة هنا وهناك من كلّ فجٍّ عميقٍ في ضمن انتقاداته العلميّة الّتي شكّلت المساحة الأعظم من كتابه، وهو تمويهٌ مقصودٌ لتضليل القارئ وتشتيت ذهنه، الأمر الّذي اضطرّ تلميذه المخلص والمُتعصّب له جلال الدين السيوطيّ إلى أن يختزل أكثر من خمسمئة صفحةٍ من هذا الكتاب في أقلّ من مئة صفحةٍ فقط في كرّاسة واحدةٍ سماه "جهد القريحة في تجريد النصيحة"، ودعا تلامذته للاكتفاء بهذا المختصر، وعدم تضييع أوقاتهم في مراجعة الكتاب الأصليّ لشيخه ابن تيميّة، حيث قال في نهايته:

«هذا آخر ما لخّصته من كتاب الشيخ ابن تيميّة، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرّفٍ في الغالب، وحذفت من كتابه الكثير، فإنّه في عشرين كرّاسةً، ولم أحذف من المهمّ شيئًا، إنّما

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 185.

حذفت ما لا تعلّق له بالمقصود، ممّا ذكر استطرادًا أو ردًّا على مسائل من الإلهيّات ونحوها، أو مكرّرًا، أو نقضًا لعبارات بعض المناطقة، وليس راجعًا لقاعدةٍ كلّيّةٍ في الفنّ أو نحو ذلك، وإذا طالع كلّ أحدٍ كتابي هذا المختصر استفاد منه المقصود بسهولةٍ أكثر ممّا يدركه في الأصل، فإنّه وعرٌ صعب المأخذ، ولله الحمد والمنّة»[1].

ولك أن تتخيّل حجم الحشو الزائد الّذي أقحمه ابن تيميّة في كتابه لتشتيت ذهن القارئ، والتمويه عليه، حيث حذف تلميذه السيوطي أكثر من ثمانين في المئة من الكتاب لعدم تعلّقه بالمقصود، ولعلّ هذا من أهمّ الأسباب الّتي منعت المحقّقين من نقده خلال القرون الماضية وإلى الآن، ممّا أوهم الكثير أنّ ذلك بسبب قوّة حجّته وتماميّتها العلميّة، مع أنّ الواقع هو ما قلناه وبيّنّاه.

3ـ الاستقواء بحشد التأييد العلميّ الموهوم له من العلماء والعقلاء والجمهور قبل أيّ مسألةٍ يطرحها أو شبهةٍ يثيرها، مثل قوله: "أجمع نظّار المسلمين"، و"اتّفقت جماهير العقلاء"، و"اتفقت كلمة المحققين في جميع الأديان والمذاهب"، و"ذهب جميع عقلاء بني آدم"، وهو أسلوبٌ سياسيٌّ غير علميٍّ، مع كونها إجماعاتٍ وتوافقاتٍ مزيّفةً ومضلّلةً.

---

(1) السيوطيّ، جهد القريحة، ص 125.

4ـ تسفيه خصومه من الحكماء ووصفهم بالجهل والكفر والشرك والزندقة وتحريف رسالات الأنبياء، وأنّهم أخسّ من عوامّ اليهود والنصارى المنحرفين؛ من أجل تحريك المخيال الدينيّ عند قرّائه من المتديّنين والبسطاء؛ لكي يزدادوا نفورًا من الحكماء ومنطقهم العقليّ.

5ـ إيجاد التضادّ بين طريقة الفلاسفة والأنبياء، وإظهارهم على أنّهم أعداء وخصومٌ للأنبياء والمرسلين من أجل تنفير عامّة المؤمنين منهم.

ثانيًا: منجهنا العلمي البرهاني في نقض شبهاته

ممّا تقدم بيانه يظهر حجم المعاناة الكبيرة الّتي يمكن أنّ تواجه أيّ محقّقٍ في نقده لهذا الكتاب؛ ولذلك فقد وضعنا لأنفسنا منهجًا علميًّا برهانيًّا خاصًّا مركّبًا من التأصيل والنقد؛ من أجل بيان القواعد المنطقيّة للتفكير الصحيح عند الحكماء تصوّرًا وتصديقًا، والّتي حاول الشيخ ابن تيميّة بشتّى الوسائل تشويه صورتها الناصعة، وقرّرناها بنحوٍ تندفع به جميع تمويهاته ومغالطاته المنطقيّة بنحوٍ واضحٍ وموضوعيٍّ. وقد قمنا قبل الردّ على كلّ شبهةٍ أوردها الشيخ ببيان قوانينها المنطقيّة بنحوٍ تأصيليٍّ واضحٍ، بحيث لا يضيع القارئ الكريم في متاهات القيل والقال الّتي صمّمها ابن تيميّة ببراعةٍ في كتابه، وهذا هو المنهج العلميّ الّذي ارتضيناه لأنفسنا، فمن عرف الحقّ أوّلًا عرف ما ليس بحقٍّ.

ويمكن تلخيص خطوات هذا المنهج المعتمد لدينا بالنحو التالي:

1ـ قمنا أوّلًا باستخلاص كلّ الإشكالات المهمّة الّتي أوردها الشيخ ابن تيميّة في كتابه بعد تجريدها من الغواشي الكثيرة الحافّة بها، والّتي ليس لها أيّ مدخليّةٍ في الغرض.

2ـ مع مراعاتنا للتسلسل الكلّيّ لأبواب الكتاب "المقامات"، إلّا أنّنا لم نراع دائمًا ترتيب المباحث التفصيليّة داخل كلّ مقامٍ؛ نتيجة تداخلها مع غيرها من ناحيةٍ، وتكرارها من ناحيةٍ أخرى.

3ـ مراعاة تسلسل المباحث المنطقيّة كما هي موجودةٌ في كتب الحكماء المعتبرة والمشهورة، بالنحو الّذي يحقّق الغرض منها في تحصيل قواعد التفكير الصحيح تصوّرًا وتصديقًا، ومادّةً وصورةً.

4ـ تقديم التأصيل العلميّ لكلّ مسألةٍ قبل التعرّض لنقد شبهاتها الّتي أوردها الشيخ ابن تيميّة؛ لأنّه غالبًا ما تتولّد الشبهات من سوء الفهم أو ضبابيّة الرؤية الحاصلة من وجود أحكامٍ مسبقةٍ موروثةٍ أو ضغوط عقدٍ نفسيّةٍ تحول بين الناظر وبين النظرة الموضوعيّة للأشياء، وليس غايتنا إلّا كشف هذه الحجب المعرفيّة؛ لأنّ غرضنا ليس جدليًّا، ولا نقصد منه الغلبة والإفحام، بل الهداية والإرشاد.

هذا ما أردنا بيانه من المنهج المعتمد في التعامل مع شبهات ابن تيميّة، لنشرع بعدها بحول الله ـ تعالى ـ وقوته في استعراض كلماته وشبهاته الّتي أوردها على المنطق العقليّ في كتابه.

الفَصۡلُ ٱلثَّانِي

مدخل تمهيدي للمنطق

من هنا نبدأ في استعراض الشبهات التي أوردها الشيخ ابن تيميّة في كتابه الشهير "الردّ على المنطقيين" ثمّ نقضها بالنحو الذي بيّنّاه سابقًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «أمّا بعد، فإنّي كنت دائمًا أعلم أنّ المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكيّ ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أنّ قضاياه صادقة؛ لما رأيت من صدق كثير منها، ثمّ تبيّن لي فيما بعد خطأ طائفةٍ من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئًا»[1].

○ **أقول**: بدايةً ـ وكما بيّنت ـ فإنّني قبل نقض أيّ شبهة سأتعرّض لبيان بعض المطالب التأصيلية التي سأعتمد عليها في دفع هذه الشبهة.

أولاً: تعريف علم المنطق

قال ابن سينا: «المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضلّ في فكره»[2].

فعلم المنطق يمدّ الإنسان بميزان معرفي منضبط (قواعد وأصول) لتنظيم عملية تفكيره؛ ليقيس بها الأفكار ويميّز بين صحيحها وسقيمها، وبالتالي فهو ميزان عاصم له من الوقوع في الخطإ في

---

(1) ص 45.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 117.

التفكير، بشرط مراعاة شرائطه وضوابطه العلمية.

وهذا الأمر يشبه تمامًا قواعد اللغة العاصمة للّسان من الوقوع في الخطإ في الكلام والبيان، وليكن هذا التماثل نصب أعيننا لما سيأتي بيانه لاحقًا.

يقول الفارابي: «قصدنا النظر في صناعة المنطق، وهي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تستهدف القوّة الناطقة نحو الصواب في كلّ ما يمكن أن يغلط فيه، و تعترف بكلّ ما يتحرّز به من الغلط في كلّ ما شأنه أن يستنبط بالعقل، ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان، وكما أنّ علم النحو يقوّم اللسان عند الأمّة التي جعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوم العقل حتّى لا يعقل إلّا الصواب فيما يمكن أن يغلط فيه، فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات، وكما أنّ النحو عيار اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار العقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[1].

هذا ما يدّعيه أهل المنطق، ويبقى الكلام في صحّة هذا المدّعى بنحو عام، وهنا ينبغي أن نطرح عدّة أسئلة واستفسارات حول هذا الادّعاء:

---

(1) الفارابي، المنطقيّات، ص 11.

1ـ ما عملية التفكير التي يتبنّى علم المنطق تنظيمها وتقعيدها؟

أقول: لا شكّ أنّ التفكير العقلي من الخصائص الذاتية للطبيعة الإنسانية التي تميّزه عن سائر الحيوانات، وقد عرّفها الحكماء بأنّها الحركة الإرادية لعقل الإنسان من المعلومات الحاصلة في ذهنه لاستحصال المعلومات غير الحاصلة، أو كما يقولون حركة الذهن من المعلوم إلى المجهول لاكتساب العلم والمعرفة الجديدة.

يقول ابن سينا: «وأعني بالفكر هاهنا "أي التفكير" ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه ... إلى أمور غير حاضرة فيه»[1].

وقد قام الحكماء بتحليل هذه الحركة التفكيرية إلى حركتين: الأولى حركة مادية تجميعية لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، والثانية حركة صورية لترتيب هذه المعلومات المنتخبة على الصورة المناسبة للمطلوب.

يقول قطب الدين الرازي في شرح هاتين الحركتين: «فبالحركة الأولى تحصل مادّة الفكر، وبالثانية الصورة، ولا بدّ منهما في الفكر الصناعي، أمّا الحركة الأولى فلأنّ المطلوب ليس يحصل من أيّ مبدإٍ اتّفق، بل لا يحصل إلّا من مبادئ مناسبة له، وأمّا الحركة الثانية فلأنّ المبادئ لا تنساق إلى المطلوب كيف ما اتّفقت، بل إذا وقعت

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 119.

على ترتيب وهيئة مخصوصة، ولا شكّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة وترتيبها على وجه يؤدّي إلى المطالب لا يتمّان إلّا بالمنطق»[1].

2ـ ما القواعد والقوانين التي يعتمدها علم المنطق لتنظيم عملية التفكير عند الإنسان؟

بعد أن تبيّنت لنا عملية التفكير عند الإنسان، يتبيّن لنا أنّها مثل أيّ حركة صناعية يقوم بها الصانع لإنتاج مصنوعه، حينما يقوم أوّلًا بتجميع الموادّ الأوّلية المناسبة ثمّ يقوم بترتيبها على الصورة المطلوبة كما يفعل البنّاء أو المهندس، وكما تفتقر هذه الصناعات إلى علم منضبط ومهارة، كذلك صناعة التفكير تفتقر إلى صناعة علمية معيارية منضبطة، وكما أنّ الخلل في الصناعة يقع إمّا من ناحية المادّة إذا تمّ اختيار موادّ رديئة أو مغشوشة، أو من ناحية الصورة إذا تمّ ترتيبها بنحو مشوّه أو غير مناسب، كذلك الخطأ في التفكير يقع من ناحية موادّ المعلومات إذا اعتمدنا على معلومات مزيّفة أو غير مناسبة للمطلوب، أو هيئتها الترتيبية إذا رتبناها بنحو مغلوط، ومن أجل ذلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعة المنطق العقلي.

ومن هنا يتبيّن لنا بوضوح وظيفة علم المنطق في تنظيم عملية

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات مع حاشية القطب الرازي، ص 10.

التفكير بشقّيها المادّي والصوري، حيث نتعلّم فيه كيفية انتخاب المعلومات الصحيحة وترتيبها على الصورة الصحيحة؛ ولذلك يقول ابن سينا: «فالمنطق علمٌ يُتعلّم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة»[1].

وهذا يستلزم بدوره أن تكون قواعد المنطق على نحوين: قواعد مادّية تتعلّق بقوانين انتخاب الموادّ العلمية الصحيحة، وقواعد صورية تتعلّق بقوانين ترتيبها على النحو الصحيح، ومن هنا يتبيّن لنا مدى التحريف والظلم الذي لحق بهذه الصناعة على مرّ التاريخ على أيدي الكثير من علماء اللاهوت والكلام في المسيحية والإسلام، المتأثّرين بالاتّجاه الرواقي اليوناني القديم، ولأسباب أيديولوجية أخرى سبق وأن أشرنا إليها في البحث التمهيدي، عندما قاموا بحذف القسم المادّي الأهمّ من المنطق، وعلى رأسها صناعة البرهان التي هي ثمرة المنطق، واكتفوا بالقسم الصوري منه كمجرّد قوالب علميةٍ، يَصبّون فيها ما يشاءون من عقائدهم التقليدية الموروثة.

وفي الوقت نفسه فقد اكتشف الحكماء أنّ المعلومات الموجودة في أذهاننا على قسمين: معلومات تصوّرية تتعلّق بالفهم التفصيلي لمعاني الألفاظ، ومعلومات تصديقية تتعلّق بالحكم على القضايا المركّبة

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 127.

إثباتًا ونفيًا؛ ولذلك قسّموا العلم إلى تصوّر وتصديق.

وعلى هذا الأساس فقد انقسمت القوانين المنطقيّة للتفكير إلى قوانين لاكتساب المجهول التصوّري مادّةً وصورةً، وقوانين لاكتساب المجهول التصديقي مادّةً وصورةً، وبالتالي فقد انشعب علم المنطق إلى أربعة أبواب كلّيّة لبيان قواعد التفكير الصحيح مادّةً وصورةً لكلٍّ من التصوّر والتصديق.

3ـ كيف تمّ اكتشاف هذه القوانين المنظّمة لعملية التفكير، وما مشروعيتها وصلاحيتها العلمية، وحدودها المعرفية؟

بعد أن تبيّنت لنا عملية التفكير، وكيفية تقنين علم المنطق لها، فمن حقّ الإنسان أن يسأل عن كيفية اكتشاف هذا القوانين، ومدى صحّتها ومصداقيتها في الواقع؛ ولذلك تجد هناك على مرّ التاريخ، وإلى يومنا هذا من يتوهّم أنّ تلك القوانين قد اخترعها أرسطو تأثّرًا بثقافته اليونانية القديمة، وبالتالي فإنّها ليست بحجّة علينا كما نقلنا عن السيرافي وغيره، وكما جاء عن ابن تيميّة في بداية كلامه المنقول في كتابه، عندما سمّاه بالمنطق اليوناني، أو ربّما تجد من يظنّ بتاريخية هذه القوانين، وأنّها قد تقادمت وانتهى مفعولها العلمي كما يظنّ المفكّرون المحدثون في الغرب ومن تابعهم على ذلك.

وللإجابة على هذا السؤال بنحو إجمالي أقول إنّ أرسطو لم يخترع

قواعد المنطق، بل اكتشفها كما اكتشف النحاة قواعد اللغة العربية، وكما دوّن سيبويه هذا القواعد اللغوية بتتبّعه الطويل والدقيق والعميق لكلام العرب الأوائل، كذلك اكتشف أرسطو هذه القواعد العقلية من تتبّعه وتحليله الطويل والدقيق والعميق ـ كما سيأتي بيانه بالتفصيل ـ لعمليات التفكير الإنساني، ودوّنها في كتابه، مع فارقٍ هو أنّ القواعد التي اكتشفها سيبويه هي قواعد وضعية توافقية خاصّة بالعرب للتفاهم فيما بينهم، وأمّا قواعد المنطق التي اكتشفها أرسطو فهي قواعد تكوينية فطرية لعمل العقل الإنساني بنحو عام؛ ولذلك فهي أشبه بالقوانين الطبيعية للكون ولأعضاء جسم الإنسان.

وكما أنّ نسبة قواعد علم النحو إلى سيبويه الفارسي لا تنافي كونها قواعد عامّةً للكلام العربي، كذلك نسبة قواعد علم المنطق إلى أرسطو اليوناني لا تنافي كونها قواعد عامّةً للتفكير الإنساني.

والآن أعود لبيان كيفية اكتشاف هذه القواعد الفطرية للتفكير، فأقول: نحن إذا حلّلنا المعلومات الموجودة في أذهاننا نجدها على نحوين الأولى: هي تصوّرات ومفاهيم واضحة في نفسها عند العقل، ولا تحتاج إلى أن يوضّحها لنا أحد مثل مفهوم الوجود والعدم والذات والغير والوجوب والإمكان والاستحالة والشكل والامتداد وغيرها، والسرّ في وضوحها الذاتي هو عموميتها وبساطتها وكذلك

شيوع استعمالها، بحيث لا تفتقر إلى معاني أوضح منها عند العقل لتوضيحها أو تعريفها، وهي ما يسمّيه الحكماء بالمفاهيم البدهية، وفي المقابل هناك مفاهيم وتصوّرات ليست بهذا الوضوح الذاتي، وبالتالي تفتقر إلى معانٍ أكثر وضوحًا لتعريفها لنا مثل مفهوم الروح والنفس والجنّ والملك والمادّة والطاقة والإلكترون وغيرها، وتسمّى بالمفاهيم النظرية والسرّ في عدم وضوحها هو خصوصيتها وتركّبها من معانٍ أوضح منها، ولو احتاج كلّ معنًى إلى تعريف لا إلى نهاية ما استطعنا أن نتصوّر أيّ معنًى من المعاني، ولأصبح كلّ شيء مبهمًا.

والثانية: هي قضايا بيّنة الثبوت بحيث لا يفتقر ثبوت محمولها لموضوعها إلى دليل خارج عنها مثل كون النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكون الشيء هو نفسه وأنّ الكلّ أعظم من جزئه، وأنّ مساوي المساوي مساوٍ، ولازم اللازم لازمٌ، وأنّ كلّ حادث يفتقر إلى سبب موجد له، واستحالة الدور والتسلسل ـ الذي يفرط ابن تيميّة من استعمالهما في كتابه لإبطال القواعد المنطقية ـ وأنّ النار محرقة والشمس طالعة في النهار وهكذا.

والسرّ في وضوح مثل هذه القضايا هو شهادة الحسّ المباشر، أو إدراك العقل لتضمّن الموضوع للمحمول أو العكس، أو كما يقال إنّ المحمول مأخوذٌ في حدّ موضوعه أو العكس، بحيث يكون ثبوت

المحمول لموضوعه من قبيل ثبوت الشيء لنفسه ... وهذه تسمّى بالقضايا البدهية الواضحة أو الأوّليّة، والتي سنتعرّض لها بالتفصيل في محلّها إن شاء الله تعالى.

وعلى الجانب الآخر توجد قضايا غير واضحة الثبوت في نفسها، مثل حدوث العالم أو تجرّد النفس أو الحياة بعد الموت، أو تركّب الجسم من مادّة وصورة، أو تركّب الذرّة من إلكترونات ونيترونات، وهذه القضايا تفتقر إلى دليل خارجي يدلّ عليها، وتسمّى بالقضايا النظرية.

ولولا هذه التصوّرات والتصديقات البدهيّة الأوّليّة لا نسدّ علينا باب العلم تصوّرًا وتصديقًا، ولوقعنا في السفسطة المطلقة، وقد قلنا إنّ السرّ في بداهتها هي وضوحها الذاتي الموضوعي بحيث لا تحتاج إلى ما يعرّفها أو يدلّ عليها، وليس الأمر كما يتوهّم ابن تيميّة أنّ بداهتها نسبيةٌ تتفاوت من شخص لآخر ـ كما نقلنا عنه ـ نعم، هناك بعض المفاهيم والقضايا النظرية هي واضحة عند بعضهم بحكم البيئة التي نشؤوا فيها أو المهنة التي احترفوها، ولكنّ كلامنا في المفاهيم والقضايا العامّة المشتركة بين كلّ الناس.

وبناءً على ما تقدّم فإنّ الحكماء انطلقوا في اكتشاف وصياغة قوانين التفكير من هذه المبادئ البدهيّة الفطريّة الأولى، حيث قاموا بتعريف المفاهيم الغامضة بالمفاهيم البدهيّة الواضحة، وهذه هي قوانين التصوّر، وقاموا بالاستدلال على القضايا النظريّة المجهولة

بالقضايا البدهيّة المعلومة، وهذه هي قوانين التصديق، وكما سيأتي تفصيلها لاحقًا.

وبعبارةٍ أخرى فإنّ قوانين التفكير الصحيح تصوّرًا وتصديقًا هي الانطلاق من المعلومات الواضحة عند العقل وترتيبها على الصورة الواضحة عنده أيضًا ـ كما سيأتي بيانه في مطاوي البحث ـ للوصول إلى النتائج الصحيحة، التي تصبح بعدها مبيّنةً، لنكتسب بها المعلومات غير البيّنة، وهكذا يعلو صرح المعرفة الإنسانية على أساس واضح ومتين، وهذا هو نهج الحكماء.

ثانيًا: الحاجة إلى علم المنطق

عندما نتكلّم عن الحاجة الماسّة لعلم المنطق فليس المقصود منه أصلًا هنا هو دراسة كتاب منطق أرسطو أو كتب شرّاحه وأتباعه من العجم والعرب والمسلمين ـ كما يحاول ابن تيميّة أن يوحي لنا بذلك في كتبه المتعدّدة ويبحث لها عن دليل شرعي! ـ بل الحاجة الماسّة إلى استعمال قواعده العقلية الفطرية الموجودة في طبيعة العقل الإنساني، والتي اكتشفها أرسطو وشرحها الحكماء من بعده، سواء عرفها الإنسان لوحده بتفكيره الذاتي أو بإلهام إلهي، أو بمساعدة غيره من الناس؛ لأنّها وحدها ـ وكما سنبيّن ـ هي العاصمة للذهن من الوقوع في الخطإ في التفكير، ولأنّها وحدها ـ كما سيأتي ـ هي التي تمثّل الحالة الصحّية والوظيفة البيولوجية الطبيعية لعقل الإنسان الذي وهبه الله تعالى إياه،

بحيث يكون وقوع الخلل فيها كاشفًا عن خروج العقل عن حالة الاعتدال، وإصابته بالمرض الفكري.

فمَثَل العقل كجزء من أجزاء الوجود الإنساني كمثل أيّ عضو من أعضاء جسمه له قوانينه الطبيعية الخاصّة به، والتي فطره الباري تعالى عليها، وكما أنّ عمل أعضاء الجسم على طبق هذه القوانين الطبيعية علامة الصحّة الجسمية، واختلالها علامة السقم والمرض، كذلك العقل الإنساني في صحّته وسقمه، وكما اكتشف الأطبّاء قوانين أعضاء جسم الإنسان ودوّنوها في كتبهم الطبّية، كذلك اكتشف الحكماء قوانين العقل ودوّنوها في كتبهم المنطقية، ولكن مع هذا الفارق وهو أنّ القوانين البيولوجية لأعضاء جسم الإنسان يتمّ رعايتها بنحو طبيعي لا إرادي، على عكس القوانين الفطرية للعقل حيث يتمّ مراعاتها بإرادة الإنسان واختياره؛ ليكون مسؤولًا عن أفكاره وتصرّفاته في الدنيا والآخرة.

واعتماد الإنسان في تفكيره على هذه القوانين الطبيعية أمر ضروري إذا أراد أن يبني اعتقاده ورؤيته للحياة بنحوٍ مستقلٍّ وعلى أسسٍ علمية قويمة وواقعية؛ لأنّ الفكر أو العقيدة وليد التفكير، فإن صحّ التفكير صحّت العقيدة، وإلّا انحرفت عن واقعيتها وأصبحت مجرّد رؤية موهومة.

فالإنسان أمام مفترق طريق إمّا أن أن يفكّر بنحوٍ مستقلٍّ اعتمادًا على هذه القوانين الفطرية القويمة، أو يسلِّم عقله للآخرين

ليفكّروا بالنيابة عنه، ومن الواضح أنّ الشيخ ابن تيميّة برفضه لهذه القوانين المنطقية في كتابه هذا، إنّما يريد لنا الطريق الثاني لا الأوّل، ولكن تحت شعارات تهويلية تخييلية مضلّلة.

والآن نعود لما يدّعيه ابن تيميّة في كلامه السابق ثمّ نتعرّض لتفنيده بعد ذلك:

❖ **الأوّل**: **قوله**: «أمّا بعد، فإنّي كنت دائمًا أعلم أنّ المنطق اليونانيّ لا يحتاج إليه الذكيّ ولا ينتفع به البليد»[1]:

○ **أقول**:

1ـ أنّ المنطق ليس يونانيًّا ـ كما بيّنّا ـ بل إنسانيًّا اكتشفه رجل يوناني، كما هو الحال عند اعتماد العرب على سيبويه الفارسي في قواعد اللغة العربية، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها أخذها.

2ـ أنّ الذكاء لا يعني العلم والمعرفة الفطرية، بل سرعة الفهم وجودة التفكير، والمنطق كعلم ـ وإن كانت مبادؤه فطريةً بدهيةً ـ إلّا أنّ تحقيق مسائله وتنقيح قواعده عملية صناعية تحتاج إلى تعليم وتعلّم مدرسي تخصّصي، وليس الذكيّ مستثنًى من ذلك. نعم، الذكي

---

(1) ص 45.